DAVID FEDERICO STRAUSS

VOLTAIRE

BIOGRAFIAS GANDESA

DAVID FEDERICO STRAUSS

VOLTAIRE

Traducción directa del alemán

por

LUIS DEL MONTE



BIOGRAFIAS GANDESA

MÉXICO, D. F., 1953

IMPRESO EN MEXICO
PRINTED IN MEXICO

INDICE

NOTA DEL EDITOR

Esta obra de David Federico Strauss, el autor de la célebre *Vida de Jesús,* nació de unas conferencias que el famoso teólogo y escritor alemán hubo de pronunciar, en 1869, ante la princesa Alicia, luego gran duquesa de Hessen, esposa de Luis IV, y un círculo de personas escogidas.

No fué ésta la única biografía que salió de la pluma de Strauss, cuya personalidad literaria descolló sobre todo en este género. Pero es, sin disputa, la más brillante de todas y una de las mejores que hayan sido escritas sobre la tan discutida, atrayente y siempre actual personalidad de Voltaire.

Está considerado este libro como una de las obras clásicas sobre la vida, la persona y la obra del patriarca de Ferney, sin que hasta ahora fuese conocido en nuestra lengua.

Los profundos conocimientos teológicos y filosóficos de Strauss capacitábanlo especialmente para estudiar y enjuiciar en todo su alcance la personalidad del Votaire filósofo moral, que constituye, sin duda, la parte más sugestiva y sustancial de estas páginas, magníficas todas ellas. Difícil es sospechar siquiera la cantidad pasmosa de saber, de lecturas, de estudios y de reflexiones que el autor condensa con brillante concisión en las pocas páginas del capítulo V. Riqueza de pensamiento y hondura de análisis que, en mayor o menor medida, no están tampoco ausentes de las demás partes de la obra.

El texto de Strauss ha sido vertido aquí en toda su integridad. Al final figuran algunas notas de carácter crítico, tomadas de la edición alemana que cuidó el Dr. Hans Landsberg, y a las que hemos añadido algunas referencias a las ediciones españolas más conocidas de obras de Voltaire, sin la pretensión de que sean completas.

Añadimos también al texto tres apéndices que contribuirán a la mejor inteligencia de las partes sustanciales del libro. El primero reproduce en su integridad los diálogos de Voltaire que llevan por título *La comida del conde de Boulainvilliers,* traducidos directa-

mente del francés. El segundo contiene el breve estudio de Strauss sobre la tan debatida y oscura figura del cura Meslier y su famoso *Testamento.* El tercero recoge, bajo el epígrafe de *Voltaire y el conde de Aranda,* los datos que Menéndez y Pelayo reseña acerca de este tema en su *Historia de los heterodoxos* y que hemos juzgado de interés para el lector de habla española.

Eduardo Zeller, el gran historiador de la filosofía, amigo íntimo de Strauss y autor de un profundo estudio sobre su obra, dice del libro que aquí publicamos:

> El autor penetra con tan sutil y profundo sentido en la personalidad de su héroe [de Voltaire], sabe desenredar con tan diestra y delicada mano la embrollada madeja de este complicado carácter, analiza con tan inteligente y sabia comprensión el modo de pensar y de sentir del genial escritor y del famosísimo librepensador francés, de tal modo sabe animar en todas sus partes la materia por él tratada con el espíritu proverbial en él y dar a su relato tanta elegancia y tan luminosa claridad, y es tan brillante, tan elocuente, tan viva y tan fiel hasta en sus menores rasgos la imagen que traza del más ingenioso de los franceses, que esta biografía ocupa sin ningún género de duda el primer lugar entre todas las que Strauss escribió.

Y para que esta semblanza tan laudatoria de la obra no se juzgue parcialidad teutónica y ya que el héroe de estas páginas es nada menos que el príncipe de los espíritus de Francia, reproduciremos, en su lengua original, las líneas que, en carta fechada en Sèvres el 31 de julio de 1870 —en plena guerra francoprusiana— y dirigida al propio Strauss, escribió a propósito de este libro uno de los más claros espíritus franceses de su tiempo, Ernesto Renán:

> *Votre charmant volume de Voltaire, m'est régulièrement parvenu, et si j'en ai tardivement achevé la lecture, cela tient à un voyage, que je faisais dans les mers polaires avec le prince Napoléon, et que la guerre a interrompu. Peu de lectures m'ont fait autant de plaisir que celle de ces pages pleines d'esprit, de finesse et de tacte, où le vrai caractère de notre grand homme du XVIIIe siècle, si souvent méconnu, est admirablement rétabli. Voltaire a, dans ses qualités et ses défauts, des côtés si profondément français, qu'il pouvait sembler impossible, qu'un étranger ne commît pas en le jugeant quelque gaucherie.*

Tal vez no se haya levantado monumento más desmedido al genio, siquiera sea maligno, de un escritor que el que nuestro Menéndez y Pelayo eleva a Voltaire, en las líneas, desorbitadas por la fanática pasión juvenil, de su *Historia de los heterodoxos:* "Voltaire es más que un hombre, es una legión; y a la larga, aunque sus obras,

ya envejecidas, llegaran a caer en olvido, él seguiría viviendo en la memoria de las gentes como símbolo y encarnación del espíritu del mal en el mundo." Hacer de él un demonio, ¿no es, sobre poco más o menos, lo mismo que hacer de él un dios?

Más serenas y más justas son las palabras, clásicas, de Macaulay: "Hay que reconocerles a Voltaire y a sus compañeros, por ser de justicia, que el verdadero secreto de su fuerza era aquel fogoso entusiasmo que palpita, a pesar de todo, por debajo de su carácter ligero y burlón."

Esa profunda fuerza moral e intelectual es la que Strauss, sutil explorador de almas, trata de descubrir en uno de los grandes campeones de la tolerancia y del progreso espiritual de la humanidad.

I

VOLTAIRE Y SU SIGLO

QUIEN SE SIENTA MOVIDO A ESCRIBIR un panegírico de Voltaire no tendrá por qué temer que nadie le salga al paso con la lacónica pregunta: ¿Lo censura alguien, acaso? Tal vez no haya habido en el mundo hombre tan censurado, ¿qué digo censurado?, tan difamado, vituperado, condenado y hasta maldecido, como éste. Por eso, quien se proponga elogiar a Voltaire o reivindicarlo tendrá necesariamente, aunque sólo sea para defenderlo de ellas, que referirse también a las muchas censuras de que ha sido objeto, si ya de suyo no fuese el camino del panegírico y la apología el menos adecuado para penetrar en lo más hondo de la naturaleza de una persona y calibrar su valor. No; si verdaderamente deseamos saber lo que un hombre es y vale, tenemos que dejar a un lado, por el momento, todo lo que sea elogio y censura, y seguir paso a paso, con fría y serena observación, la trayectoria de la vida que se quiere estudiar y exponer; analizar la formación y el desarrollo de la figura biografiada dentro de las condiciones de su tiempo y como resultado de ellas, así como la influencia por él ejercida sobre la época en que vive; estudiar sus obras, si se trata de un escritor; inducir de sus actos los móviles y las intenciones de su conducta, y de los escritos salidos de su pluma, sus talentos y sus ideas; esforzarse por buscar las sombras en la luz, pero también la luz en las sombras, hasta formarse de todos estos modos y trazar ante los demás una imagen completa y acabada del personaje de que se trata, cuyos resultados no se sentirá nadie, así, tentado a condensar en unos cuantos tópicos, siempre y cuando la observación haya sido lo bastante meticulosa y el hombre de quien se trata se destaque con el relieve necesario para evitar que su personalidad se empequeñezca.

Ningún grande hombre ha dado pie con tanta frecuencia como Voltaire a estos tópicos vulgares, que son la negación de su

verdadera personalidad. Y, sin embargo, en ninguno es tan inadecuado como en él, y hasta tan absurdo, este modo de abordar el problema. Lo es con respecto a toda personalidad realmente importante; hay entre ellas, sin embargo, almas monárquicas, por así decirlo, cuyos grandes y variados talentos, cuyos impulsos e inclinaciones, con ser muy diferentes, se hallan presididos, sin embargo, por una supremación suprema, que descuella por sobre todas las demás y las domina. Ante una personalidad así, resultará siempre, evidentemente, frío y superficial, pero no por ello necesariamente absurdo, tratar de salir del paso con predicados como los de "noble" o "vil", "abnegado" o "egoísta", "severo" o "frívolo".

Un alma monárquica, en este sentido, no lo era, sin embargo, Voltaire. Aunque los frutos de su obra sigan todos ellos, sobre poco más o menos, la misma dirección, cada uno de ellos es el resultado de la convergencia de fuerzas muy distintas, que se juntan y entrelazan para crearlos, de móviles puros e impuros, que intervienen por igual en el espíritu de quien los crea. "Mi nombre es legión", podía decir el demonio de Voltaire. En esta legión de espíritus había muchos buenos al lado de otros malignos, e incluso entre éstos eran pocos los que se prestaban para encarnar en figura de cerdo aunque hubiese, sí, algunos dispuestos siempre a transformarse en monos o en gatos.

Goethe, en una de aquellas notas con las que realza el valor de su traducción de *El sobrino de Rameau,* el ingenioso diálogo de Diderot, recurre, para ilustrar la significación histórica de Voltaire, al siguiente parangón: como sucede, a veces, en esas familias que se mantienen a lo largo de los siglos, y en las que la naturaleza hace brotar, al cabo, un individuo que resume y condensa en sí las cualidades de todos sus antepasados, personificando todas juntas y en un grado perfecto todas aquellas dotes que, hasta llegar a él, se habían manifestado siempre en la familia sueltas y solamente insinuadas, también en las naciones se da el caso de que, de pronto, todas las virtudes (y todos los vicios) se concentren, por rara fortuna, en un solo individuo. En Luis XIV tenemos, por ejemplo —señala el propio Goethe—, un rey francés en el más alto sentido de la palabra, y en Voltaire el más alto de los escritores que ha podido producir Francia, el que más fiel y acabadamente representa el espíritu de esta nación.

Pues bien, podríamos completar esta reflexión goethiana des-

de otro punto de vista, señalando, no a la nación, sino a la época a que pertenecen la vida y la obra de Voltaire. Examinada su personalidad desde este punto de vista, podríamos presentar a Voltaire como el escritor del siglo XVIII, en el más alto sentido de la palabra, a la manera como Goethe ve en él el más alto y acabado de los escritores de Francia. Por lo demás, ambas cosas cuadran muy bien y, para comprenderlo, basta con fijarse en la parte que a los distintos pueblos cultos de Europa les cabe en las realizaciones de los tres últimos siglos.

La gran obra del siglo XVI, la Reforma, fué llevada a cabo, preferentemente, por los alemanes. En la época de transición que representa el siglo XVII, Holanda e Inglaterra echaron los cimientos para el estado y el pensamiento modernos, mientras los alemanes se desgarraban en sus luchas intestinas. De Inglaterra trajeron a Francia, a comienzos del siglo XVIII, algunos ingleses emigrados a este reino, como lord Bolingbroke, y algunos franceses que viajaron por Inglaterra, como Montesquieu y Voltaire, las chispas de la nueva luz, que poco después, y gracias sobre todo a los esfuerzos de Voltaire, expandiría Francia por el mundo como la filosofía del Siglo de las Luces. Y si los franceses, y principalmente los parisienses, fueron el pueblo elegido de este nuevo culto a la razón, debemos ver en Voltaire, sin duda alguna, su máximo sacerdote. Que es lo mismo que si dijéramos que sólo en Francia pudo el siglo XVIII alumbrar su más grande representante literario, o que sólo en el siglo XVIII pudo Francia dar al mundo el escritor en el que se encarnan y resumen todas sus características nacionales. El siglo XVIII termina, para los alemanes, con la década del setenta; a partir de entonces, son los franceses los que, con su revolución, preparan políticamente el siglo XIX, como los alemanes le abrieron paso, con sus poetas y sus filósofos, en el mundo de las letras y en la historia de la cultura.

Ahora bien, para poder ganar y mantener una posición tan alta como la que Voltaire llegó a ocupar y que dominó todo un siglo, no basta con tener talento y verse favorecido por toda una serie de circunstancias de orden exterior; hace falta, además, alcanzar una larga y dilatada vida. Ni Luis XIV en Francia ni Federico el Grande en Alemania habrían podido imprimir a su época el sello de su personalidad si el primero hubiese muerto por los años de la paz de Nymwegen o el segundo hubiese caído en Kollin o en Hochkirch. Tampoco Goethe habría podido llegar

a convertirse en el príncipe de los poetas alemanes si hubiese dejado el mundo de los vivos después de escribir el *Gœtz de Berlichingen* y el *Werther,* si no se hubiese mantenido joven, al lado de la poesía alemana, a lo largo de tres generaciones, alcanzando una espléndida madurez y, por último, la senectud.

Voltaire era, en la trayectoria de la poesía francesa, un epígono del período clásico de ésta; pero hizo surgir el siglo de la literatura de las Luces y tuvo la suerte de poder acompañarlo hasta los mismos umbrales de la época de la Revolución. Su infancia y su mocedad coincidieron con los últimos años del reinado de Luis XIV; el resto de su juventud y los primeros años de su madurez discurrieron bajo la regencia de Felipe de Orleáns; el período central y el ocaso de su vida conocieron el largo reinado de Luis XV; y todavía, siendo ya un ochentón, alcanzó a saludar la aurora del gobierno de Luis XVI, que presagiaba, como muy pocos, poquísimos, alcanzaron a barruntar, un día tempestuoso. Y así como los ríos que bajan de la montaña arrastran siempre, a lo largo de su curso, elementos de las tierras por las que discurre su caudal, así también vemos cómo en Voltaire van dejando sus huellas, en el transcurso de su dilatada vida, las impresiones por él recogidas en los diversos períodos de su multiforme existencia, sobre todo en los más tempranos.

La vida de Voltaire puede dividirse en cuatro períodos, pero no tomando como base, con un criterio puramente externo, aquellos cuatro períodos de la historia política de Francia, sino por el proceso de su vida misma, en el que cabe distinguir también cuatro etapas. La primera es la de la juventud, durante la cual se desarrollan su talento, su carácter y su modo de conducirse en la vida, hasta que en el año 1726, teniendo él treinta y dos, ocurre en su vida una catástrofe social que le obliga a trasladarse a Inglaterra y pone fin a este primer período.

Los tres años, sobre poco más o menos, que dura su estancia en Inglaterra y con los que comienza el segundo período de su vida tienen la más profunda significación para el desarrollo de la personalidad de Voltaire, ya que nutren y enriquecen el espíritu de éste con los jugosos elementos de la cultura inglesa, que luego, a su vuelta a la patria, se esforzará en poner a contribución bajo las más diversas formas y con éxito cada vez mayor. El carácter de este período de su vida, en su desarrollo ulterior, aparece determinado, principalmente, por las relaciones que Voltaire entabla y

mantiene con su espiritual amiga, la marquesa de Châtelet, y por la vida sosegada de estudio que lleva en el castillo de la marquesa, en Cirey; y es la muerte de su amiga, acaecida en 1749, la que pone, inesperadamente, fin a este período de la vida de nuestro personaje.

Es ahora cuando Voltaire, ya en la cincuentena, acepta por fin la invitación que desde hace diez años viene reiterándole su admirador, el rey Federico de Prusia, y la estancia del ingenio francés en Berlín y Potsdam abre el tercer período de su vida, el cual, tras un brillante inicio, es el más turbulento y desgraciado, aunque por fortuna el más corto también, una simple etapa de transición, en la carrera de nuestro biografiado.

Arrojado de Alemania y no encontrando por parte de los gobernantes de Francia, su país, la acogida que habría deseado, se instala a vivir, primero, tras de andar errante durante algún tiempo de acá para allá, en la Suiza francesa, hasta que por último se refugia en una faja fronteriza de su país natal. De su instalación permanente en Ferney, por los años de 1758 a 1760, data el último período de su vida, que dura unos veinte años y que, desde todos los puntos de vista, así en cuanto al prestigio y la posición del gran escritor como en cuanto al número y a la importancia de sus trabajos, a su radio de acción y al brillo de su fama, debe ser considerado, sin ningún género de duda, como el más bello e importante de su larga y fecunda vida.

Las fuentes de que disponemos para escribir la vida de Voltaire son casi inagotables, como corresponde a la vocación literaria de la época en que vivió y a su propio espíritu comunicativo y abierto. Aparte de sus obras —pues las obras de un escritor son siempre hechos y documentos al mismo tiempo—, en las que nos encontramos a cada paso con innumerables referencias a los sucesos de su propia vida y entre las que figuran páginas directamente autobiográficas, y sin contar los miles de cartas que de él se conservan, su figura se acusa con marcado relieve, y es natural que así fuera, dada la gran fuerza de su personalidad, en las abundantes memorias y correspondencias de sus contemporáneos.

Añádase a esto que tres de los hombres que, sucesivamente, estuvieron al servicio de Voltaire como secretarios suyos consideraron oportuno registrar por escrito, en extensas memorias, las impresiones y observaciones recogidas por ellos en los años de convivencia con el notable personaje junto al cual habían tenido la oportunidad de vivir. Se da, además, la circunstancia de que es-

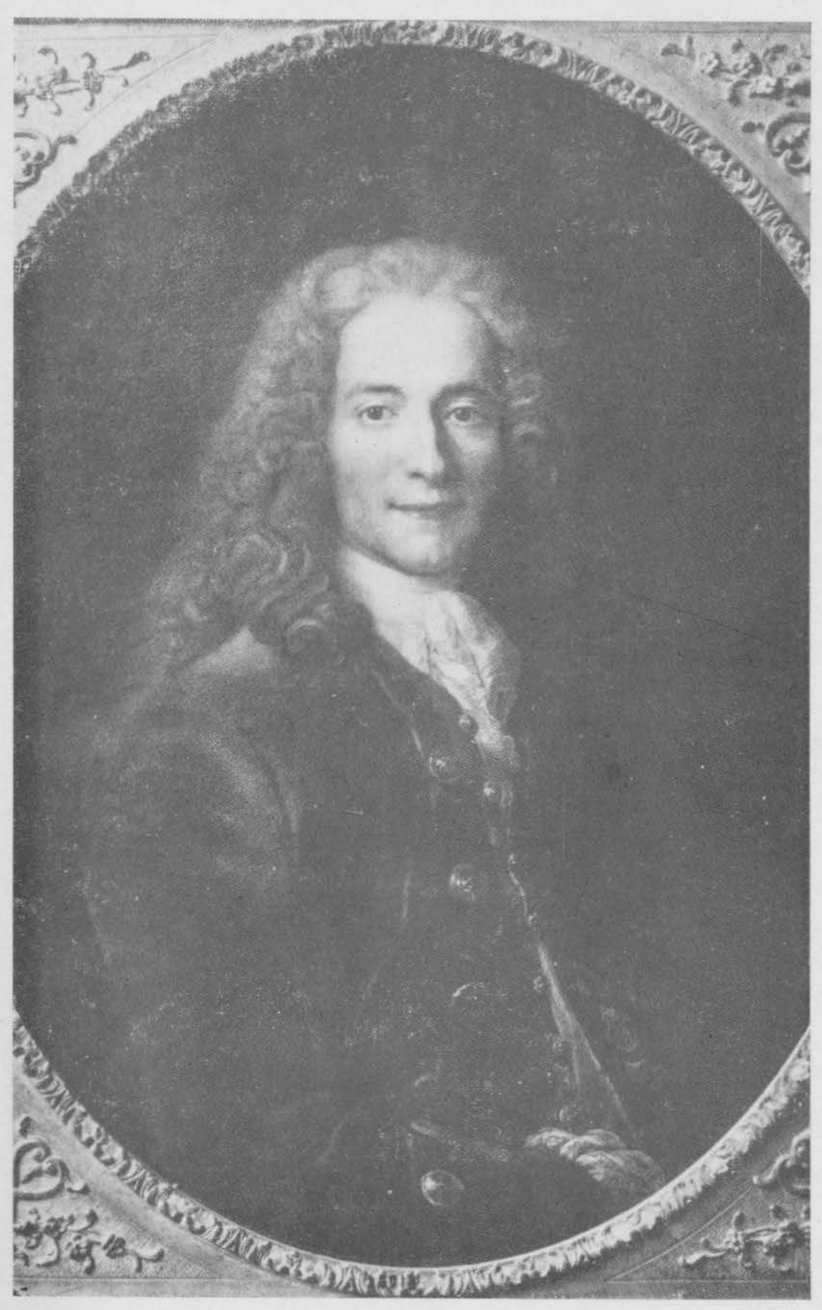
tas memorias abarcan precisamente los períodos más fecundos y más activos, los más importantes, por tanto, de su vida, desde un punto de vista histórico; y, aunque desiguales en cuanto a su valor literario, como sus autores lo son en lo tocante a su valor moral y espiritual, muestran todas ellas, en general, un apego muy grande a la verdad que sólo en contados casos las expone a impugnación.

El primero de estos secretarios, Longchamp, pasó en 1745 del servicio de la marquesa de Châtelet, como ayuda de cámara, al de Voltaire, viéndose en seguida elevado, gracias a su hermosa letra, al puesto de escribiente suyo y, por su habilidad y desenvoltura, al de una especie de mayordomo mayor. Longchamp escribió sus recuerdos ya en avanzada edad, tras largos años de separación de Voltaire, y a las fallas de la memoria, amén de otras tergiversaciones inspiradas por la vanidad, se añaden en esta obra, en su parte final, una serie de subterfugios con que el autor trata de ocultar su abuso de confianza en el uso de ciertos manuscritos, que fué precisamente lo que movió a Voltaire a retirarlo de su puesto. Pero hay que reconocer que este hombre tenía el don de la observación, y hasta en la redacción de mano ajena en que sus recuerdos han llegado a nosotros percibimos todavía la fuerza y la justeza de muchos de los giros y expresiones originales que la obra conserva.

Más culto e ilustrado se nos revela el segundo de los secretarios, el florentino Collini, quien entró en Berlín al servicio de Voltaire y a quien debemos valiosas noticias acerca de su ruptura con Federico el Grande, de su prisión en Francfort y de sus viajes hasta llegar a instalarse en las orillas del lago de Ginebra; noticias que sólo en lo tocante a las relaciones con Federico aparecen empañadas, a veces, por la parcialidad del autor hacia su héroe, obligándonos, por ello, a recurrir, para rectificarlas y ponerlas en su punto, a otras fuentes directas, tales como las cartas y los legajos de los archivos.

No cabe duda de que habla mucho en favor de Voltaire el hecho de que estos tres secretarios, que se hallaban, por su posición, en las mejores condiciones para observarlo de cerca, con todas sus debilidades y flaquezas personales, coincidan, no sólo en admirar su talento, ya que esto era natural, sino también en sentir una cálida devoción por su persona.

Pero en ninguno es tan marcada esta fidelidad personal como en el tercero, el suizo Wagnière, quien, habiendo sido educado por Voltaire ya desde los catorce años, sacándolo del puesto subalterno



Voltaire joven, por Largillière.
(Museo Carnavalet.)



Ninón de Lenclós, por Mignard.
(Museo Real de Bruselas.)

que ocupaba, pasó junto a él los últimos veinticuatro años de su vida, en diario e íntimo contacto con el filósofo de Ferney; a él le debemos, entre otras noticias de este período, inapreciables informes acerca de su último viaje a París.

Desde la muerte de Voltaire hasta nuestros días han visto la luz una serie de biografías completas de este escritor y gran número de monografías detalladas en torno a diferentes períodos, problemas o puntos de su vida. Esta serie de obras va desde los trabajos, muy meritorios para su tiempo, de Duvernet y Condorcet hasta el libro de Gustav Desnoiterre titulado *Voltaire et la société française au XVIIIe siècle,* obra de la que van publicados cuatro volúmenes y que ofrece materiales de inapreciable valor para los futuros biógrafos de Voltaire, tanto por el cuidado con que en ella se recoge y agrupa muy hábilmente todo lo conocido como por la sagacidad del autor para sacar a luz una serie de datos y elementos ignorados hasta ahora.

No faltan, pues, como se ve, las fuentes y los medios auxiliares necesarios para escribir la vida de Voltaire. Sin embargo, querer narrar, a base de estos materiales y en todos sus pormenores, la vida de nuestro biografiado, recogiendo toda la riqueza de su contenido, la muchedumbre y complejidad de sus relaciones y el alcance de su influencia, sería tanto como escribir nada menos que la historia de la cultura de Francia e incluso de Europa durante el siglo pasado; sería algo así como empeñarse en agotar un océano, empresa que supone otros instrumentos que aquellos de que nosotros disponemos y, desde luego, mayor decisión, mayor brío que los que a nosotros nos animan.

Pero ya que hemos abordado el empeño, tratando de rendir un tributo a la vida y a la obra de esta grande personalidad, nos esforzaremos en salir airosos de él lo mejor que podamos. Hay, por fortuna, una circunstancia de orden externo que nos ayuda considerablemente al desempeño de nuestro cometido. Nuestras reflexiones en torno a la vida de Voltaire se destinan a un escogido auditorio, a quien no tenemos por qué agobiar con ese lastre del que no sabe desprenderse el investigador cuando se mete a expositor. Nos esforzaremos, pues, por seleccionar los problemas y los materiales, resumiéndolos y presentándolos con la mayor claridad posible.

Procederemos, en nuestra exposición, del modo siguiente. Trazaremos una rápida síntesis de cada uno de los períodos de la vida

de Voltaire, tal como han sido señalados, destacando su carácter de conjunto y los sucesos más importantes ocurridos en cada uno de ellos; presentaremos las personalidades más destacadas con las que el gran escritor entró en contacto, en cada uno de los períodos, estudiando las relaciones que por ellas mantuvo; daremos al lector una idea de sus obras principales, dentro de cada período, y, a base de todo ello, intentaremos, por último, formarnos un juicio lo más exacto que nos sea posible acerca de este hombre extraordinario.

Es nuestro propósito poner de manifiesto qué era, como hombre y como escritor, esta figura descollante en el mundo de las letras y del pensamiento, cómo surgió y se desarrolló en medio de su tiempo y en el seno de su pueblo, y cómo influyó en todos los pueblos cultos, dejando impresa su huella para todos los tiempos.

Nacimiento y origen. Voltaire en el colegio de los jesuitas. Amigos y compañeros de juventud. Voltaire y Ninón de Lenclós.

Francisco María Arouet, que tal era el verdadero nombre de Voltaire, nació en el año 1694. Mucho se ha discutido acerca del día y el lugar en que vino al mundo, pero las últimas indagaciones, extraordinariamente meticulosas, parecen llevar a la conclusión de que deben desecharse la fecha del 20 de febrero y el pueblecillo de Châtenay, donde su padre poseía una casa de campo, día y lugar señalados por la tradición, para sustituirlos por el 21 de noviembre y la ciudad de París.

Su padre, notario de Châtelet por espacio de una serie de años, cambió más tarde este cargo por el de recaudador de contribuciones adscrito a la Tesorería de París. Era, al parecer, un honrado hombre de negocios, a quien, en sus funciones de notario, dispensaban su confianza las primeras familias del país, los Sully, los Saint-Simon y los Praslin.

Su madre, María Margarita Daumart, era una mujer inteligente, espiritual y aficionada a mantener relaciones sociales con gentes cultas. Visitaban asiduamente su casa, como amigos de ella, el poeta Rochebrune y el galante abate De Châteauneuf, el cual fué padrino de Francisco María y ejerció una influencia decisiva en los primeros estudios y en la orientación del muchacho.

Francisco María era el último de cinco hermanos, dos de los

cuales murieron a poco de nacer, y tan débil de constitución que, durante las primeras semanas, nadie creía que se pudiera criar. El mayor de los hermanos, Armando, le llevaba nueve años y tomó en la vida un rumbo perfectamente contrario al de Voltaire, con el que nunca llegó a tener relaciones estrechas; María, la hermana, que sentía mayor cariño por el escritor, casó más adelante con un tal Mignot, revisor de la Tesorería, y dejó al morir un hijo y dos hijas, con quienes habremos de encontrarnos más adelante, en el transcurso de la vida de su tío.

Al morir prematuramente la madre, en 1701, el padre conservó con él al niño, quien contaba a la sazón siete años. Tres años más tarde, en 1704, a los diez de edad, Francisco María fué confiado al colegio de jesuítas de Luis el Grande. Era una especie de convento, en el que los pupilos de familias nobles tenían celdas individuales, mientras que los de origen burgués ocupaban una celda para cada cinco, bajo la vigilancia de un prefecto. El del grupo de Voltaire lo era un padre Thoulié, que más tarde habría de darse a conocer como abate d'Olivet, al igual que los dos profesores Porée y Tournemine, quienes, andando el tiempo, entablarían también relaciones de amistad con su antiguo discípulo.

El colegio de Luis el Grande no era peor, pero tampoco mejor, de lo que estos establecimientos de enseñanza, regentados por jesuítas, solían ser. Los juicios que Voltaire, en años posteriores, emite acerca del colegio en que cursó sus primeros estudios, varían mucho, según las circunstancias y el humor del momento. A veces, colma de elogios y de gratitud a sus primeros maestros, pero es porque trata de congraciarse la voluntad de los jesuítas; sus verdaderas opiniones hay que ir a buscarlas a los pasajes de sus obras en que se expresa sin segunda intención.

En su *Diccionario filosófico,* obra de años posteriores, nos presenta, bajo el epígrafe "Educación", un coloquio entre un consejero y un jesuíta. Este ensalza la educación que su interlocutor ha recibido en el colegio de su orden; el otro replica que fué, en verdad, una educación pulcra. Al salir al mundo, se sabía al dedillo a Horacio y al "pedagogo cristiano"; ignoraba, ciertamente, que Francisco I había caído prisionero en Pavía y hasta dónde estaba situado el lugar de este nombre; no tenía la menor noción de lo que eran su propia patria, sus leyes y sus instituciones; estaba ayuno de todo lo relacionado con las matemáticas y con la filosofía

racional, pero, a cambio de ello, "sabía latín y muchas cosas que no me servían para nada".

Hay que reconocer, sin embargo, que los ejercicios retóricos y poéticos del colegio se acomodaban a maravilla a las dotes y capacidades espirituales de nuestro pupilo, y las representaciones dramáticas, que florecían por doquier en los colegios de jesuítas de aquel tiempo, dieron el primer incentivo a su afición por el arte dramático. Aquel padre Porée de quien hemos hablado tuvo, además, la feliz iniciativa de introducir en el colegio los versos franceses, al lado de los latinos, no sin dar lugar, con ello, a las críticas y las incomprensiones de más de un profesor a la antigua usanza. A los alumnos se les señalaban temas para que improvisaran en torno a ellos; una de las primeras obras de nuestro joven poeta fué una poesía dedicada a cantar a una tabaquera de rapé que le había sido secuestrada y que su composición le abría la posibilidad de recuperar.

El joven colegial era, a pesar de las naturales y endiabladas travesuras, propias de la edad, un excelente y aprovechado alumno, como lo demuestran los numerosos premios que le fueron discernidos. Sentía gran devoción por sus maestros, a quienes no dejaba en paz con su afán insaciable de preguntar y de saber. Durante estos años, fueron entretejiéndose, al mismo tiempo, entre el adolescente y algunos de sus compañeros de estudios, aquellas amistades de los años mozos llamadas a perdurar, como en los hombres mejores suele acontecer, para toda la vida.

Algunas de estas relaciones y amistades, como las que por entonces entabló con los dos hermanos D'Argenson y con el conde de Argental, habrían de serle, andando el tiempo, muy beneficiosas para su carrera, gracias al elevado rango social de estos amigos suyos de la infancia; pero supo también mantener en pie, mientras pudo, como fuente de goces y satisfacciones espirituales en la vida, los lazos de amistad contraídos en el colegio con otras personas que, por su modesta posición social, no podían ayudarle gran cosa, como es el caso de Cideville y de Formont. La necesidad de efusiones amistosas, ya en el trato personal, ya en las cartas; la firme lealtad hacia sus amigos; el deseo siempre dispuesto a servirlos en cuanto podía; la paciente indulgencia con que acogía sus errores, figuran entre los rasgos del carácter de Voltaire a que no se suele hacer justicia, sin duda porque, a lo largo de su vida, apa-

recen con harta frecuencia cubiertos y oscurecidos por otros de signo contrario.

Un curioso episodio, muy característico de las costumbres de la época, hizo que la fama de poeta del muchacho empezara a trascender por sobre los muros del colegio. Un buen día llamó a sus puertas un inválido menesteroso implorando del director del colegio una súplica en verso para presentarla al Delfín, en cuyo regimiento había servido. El director, para quitárselo de encima, se lo manda al alumno que tiene más fama de versificador, el cual compone para él, aprisa y corriendo, un par de versos, con los que el inválido logra una buena dádiva y el joven poeta se conquista, durante unos cuantos días, la admiración de la ciudad y la atención de la corte.

Fué por aquellos días, nos cuenta más tarde Voltaire, cuando su padrino y protector, el abate, le presentó a su vieja amiga, la célebre Ninón de Lenclós, la Aspasia francesa, que, desde los últimos años de la privanza del cardenal Richelieu hasta los días de madame de Maintenón, supo cautivar a los hombres de la alta sociedad de Francia por la cultura y la gracia de su espíritu, por su trato exquisito y también, sin duda, por los encantos de su cuerpo, ganándose, asimismo, a la postre, el respeto y la admiración de las mujeres. La inteligente dama, ya ochentona, sintióse prendada del talento del muchacho y le asignó en su testamento un legado de dos mil francos, "para que se comprase libros". Aceptando como bueno el dato de que, al componer aquellos versos para el inválido, Voltaire contaba trece años de edad, o doce, como él mismo asegura, la famosa Ninón llevaría ya dos años, o por lo menos uno, bajo tierra. Si tenemos en cuenta que el padre de Francisco María era notario de la célebre cortesana, que su madre la había conocido y que el muchacho, lleno de brillante porvenir, le había sido presentado por su amigo el abate, no encontraremos extraño que, a la hora de testar, se acordará de él. Voltaire, por su parte, recordó siempre con simpatía y gratitud aquel pequeño legado de Ninón de Lenclós y honró la memoria de la famosa dama bajo las más diversas formas: en un diálogo entre ella y madame de Maintenón, en una comedia *(El depositario)* urdida en torno a un rasgo de nobleza de su vida y en una carta muy hermosa, que es una pequeña joya de la literatura biográfica.

A los dieciséis años salió del colegio de Luis el Grande el joven Arouet. Había llegado, para él, la hora de escoger una profesión,

un camino en la vida. El deseo del hijo de seguir la carrera literaria tropezó con la decidida oposición del padre, que no quería verle abrazar un estado que era, según él, el de un hombre inútil para la sociedad, gravoso para su familia y condenado a morirse de hambre. En vista de ello, se decidió que el muchacho se consagrara a la carrera de Leyes, y en el año 1710 ingresó en la Escuela de Jurisprudencia.

La Escuela de Jurisprudencia y la Sociedad del Templo. Voltaire en La Haya. Voltaire, escribano.

Pero la voluntad del severo padre fué contrarrestada, felizmente, por la influencia de su padrino, el abate De Châteauneuf. Este mentor, que había recitado a su ahijado, cuando era un niño, las fábulas de La Fontaine, que más tarde, siendo un muchacho, se lo había presentado a su amiga Ninón de Lenclós, lo introdujo, ya en sus tiempos de colegial de Luis el Grande, en la llamada Sociedad del Templo, en la que príncipes y duques se vengaban, en unión de abates dotados de inspiración poética, de la hipócrita opresión espiritual reinante en los últimos tiempos del reinado de Luis XIV con ingeniosos epigramas y poéticas salidas de ingenio contra los gobernantes, unidas no pocas veces a burlas contra la religión y las costumbres, dando lectura a sus producciones en licenciosos festines. No cabe duda de que un ambiente como el de aquella sociedad, que nuestro mozo seguía visitando ya en sus tiempos de estudiante, habría influído desfavorablemente sobre sus estudios en la escuela de leyes, aunque las enseñanzas que aquí se daban hubieran sido un poco menos pedantes de lo que sin duda alguna eran y de como él gustaba, más tarde, de pintarlas. Refiriéndose a su padre, decía que le consideraba como un perdido, por su afición a la buena sociedad y a componer versos, pero habría que saber si el buen notario, hombre de costumbres austeras y morigeradas, consideraría realmente como buena aquella sociedad a la que el hijo califica así y a la que se sentía tan aficionado. Era hombre de situación acomodada y trataba de espolear el celo de su hijo para el estudio haciéndole ver la posibilidad de comprarle un empleo, según el régimen a la sazón vigente, cuando obtuviera el título para poder ejercerlo. Fácilmente podemos imaginarnos su estupor al recibir del hijo la rotunda respuesta de que

no aspiraba a comprar, sino a ganarse por sus propios méritos el puesto y la fama a que tuviera derecho en la vida.

En 1712, resuelto por encima de todo a darse a conocer y abrirse camino en el mundo de la poesía, creyó llegado el momento de aspirar al galardón, en un certamen poético. Habíase abierto un concurso para premiar la mejor oda en honor de Luis XIV, quien, cumpliendo un voto de su padre, había acometido la construcción del coro de la iglesia de Notre Dame. Ya en el colegio había compuesto una oda a Santa Genoveva y, ávido de conquistar fama para su nombre de poeta, acudió ahora a este certamen, aunque su espíritu le decía ya que "no estaba hecho para convertirse en cantor de santos".

Entre tanto, el buen notario sentíase cada vez más preocupado por la vida desordenada que llevaba su hijo; cuando llegaba a su casa, avanzada la noche, producíanse escenas violentas entre los dos; por otra parte, los gastos del mozo eran desproporcionados a los medios de que disponía. Tal vez pudiera ponerse remedio a la situación haciendo que el muchacho cambiara de aires.

El abate De Châteauneuf había muerto hacía algunos años, pero el viejo notario seguía manteniendo buenas relaciones con su hermano, el marqués del mismo título, y cuando éste, en 1713, fué enviado como embajador a La Haya, accedió de buena gana a llevarse con él al estudiante-poeta, como paje.

En La Haya se encontró nuestro Arouet con una numerosa colonia de compatriotas desterrados en aquel país por cuestiones de religión. Entre ellos figuraba, por desgracia, una aventurera literaria, de nombre madame Dunoyer, que había casado ya malamente a su hija mayor y tenía con ella todavía a la más joven. Esta había estado prometida a un hombre de muy dudosos antecedentes: el célebre Cavalier, cabecilla de la secta de los camisardos y héroe de la sublevación de las Cévennes, había entrado, después de su huída de Francia en el año 1708, al servicio de Inglaterra, había sido enviado a La Haya con el grado de coronel de las tropas inglesas y trabó allí relaciones amorosas con Olimpia Dunoyer, a la que dió promesa de matrimonio, rompiendo más tarde el compromiso, por razones que ignoramos. El joven Arouet, prendado de la muchacha, mostróse dispuesto a ocupar la vacante del ingrato; pero la madre, que no debió de ver en el imberbe paje y poeta de diecinueve años el digno sustituto del coronel, ducho en las lides del amor y de las armas, acudió en súplica a su

amo, el embajador francés, para que librara a su hija de sus importunidades amorosas.

Fácil es imaginar la desesperación que se apoderó del enamorado joven, cuando el señor De Châteauneuf le anunció la orden de que se preparara para regresar a Francia cuanto antes. En los pocos días que se le dieron de plazo para emprender el viaje de regreso y durante los cuales nuestro mozo fué confinado rigurosamente en el hotel de la Embajada, la audaz Olimpia, enamorada del paje, se presentó en su cuarto, vestida de hombre. Tramaron entre ambos los más intrépidos y desatinados planes, tales como el de hacer que la Iglesia católica de Francia tomara cartas en el asunto para arrebatar a la hija de manos de su herética madre y devolvérsela al padre, que era católico y residía en territorio francés.

En las cartas y billetes amorosos que la joven pareja se cambió durante aquellos días y siguió cambiándose después de la separación, es el poeta mozo quien se revela como la parte más ingenua; amenaza con suicidarse si el objeto de sus amores no le sigue a la patria; ella, aunque diese muestras de estar bien profundamente enamorada, revela un poco más de cordura: el tratamiento de "mi adorable niño", con que comienza sus cartas, retrata bastante bien el carácter de estas relaciones.

La correspondencia continuó durante algún tiempo, después del retorno a Francia del desesperado amoroso. Sin embargo, poco tiempo después, la experta madre se las arregló para convencer a su hija menor de que contrajera con un señor de Winterfeld una unión que resultó ser, por cierto, tan desgraciada como la contraída por la hija mayor. En 1719 murió la equívoca madre, y Olimpia, ya por aquel entonces separada de su marido, regresó a Francia, donde al principio vivió en precaria situación, hasta que, algunos años más tarde y gracias a la muerte de un tío a quien heredó, sus condiciones de vida mejoraron y adquirió una posición respetable. Voltaire, quien a poco de llegar ella a Francia había tratado de ayudarla, siguió dándole mucho tiempo después pruebas de su afección. Este rasgo de fidelidad, que habremos de ver repetirse, en condiciones parecidas, a lo largo de toda su vida, nos ofrece un nuevo testimonio de la lealtad de corazón de nuestro personaje, que merece la pena de ser tenido en cuenta para formarse una imagen clara de él.

El marqués de Châteauneuf no debía de ser tan comprensivo

como su hermano el abate, pues, al devolver a su casa al enamorado paje, lo hizo preceder de una carta dirigida al padre, afeando su mala conducta. El viejo notario pensó en desheredarlo y hasta llegó a hablar de impetrar una orden de detención contra aquel díscolo hijo, de confinarlo en las islas y de qué sé yo cuántas cosas más.

Había llegado la hora de que el hijo aplacara las iras de su padre, sometiéndose a su voluntad y entrando a trabajar como escribiente en el despacho de un procurador. Claro está que ello no significaba, ni mucho menos, que el mozo renunciara a su vocación, ya muy definida. Pero, así como sus contactos con la escuela de leyes, dada su rapidez de asimilación, le permitieron, sin ningún género de duda, adquirir al vuelo algunos de los conocimientos que, andando el tiempo, le servirían para abogar brillantemente en los procesos de los Calas y los Sirven, podemos suponer que la cancillería del procurador Alain le ayudó también a perfeccionar aquellas dotes maravillosas de administración y aquel sentido práctico de los negocios de que más tarde habría de dar pruebas en el cuidado de sus negocios propios y en el de los ajenos; de donde se deduce, si nuestra conjetura no va descaminada, que tampoco el tiempo que pasó en aquel puesto fué del todo perdido para él.

Por lo demás, sus hábitos de vida no tardaron en discurrir de nuevo por aquellos derroteros que le habían valido, como castigo, el envío a La Haya. Reanudó sus lazos con la Sociedad del Templo y encontró en el mismo despacho en que trabajaba a otro compañero, dos años más joven, llamado Thieriot, unido a él en las mismas aficiones por la bella literatura y en la misma propensión hacia los placeres y las diversiones de la capital, aunque no estuviese dotado del mismo espíritu creador ni de la misma fuerza de voluntad que permitía a su amigo sustraerse por temporadas a aquella vida de ocio, e incluso encontrar en medio de ella el tiempo necesario para dedicarse a ocupaciones más serias y más concentradas.

Acompañado de su inseparable Thieriot, vemos ahora al joven Voltaire visitar incansablemente los teatros y los cafés, haciendo de su amigo el confidente de sus intentos y ensayos poéticos. Su oda al voto de Luis XIII no logró, en el certamen, el premio al que aspiraba. Su musa era más feliz en el género satírico y en el obsceno; pero sabido es que el primero no conquista nunca al poeta buenos

amigos, ni el segundo atrae sobre él buena fama. Ya en sus tiempos de colegio había probado el joven Arouet, por lo demás, su talento y su pluma en el género dramático: en su mente fué surgiendo y perfilándose, ahora, el plan y el primer esbozo de su *Edipo.*

Voltaire y el señor de Caumartin. Voltaire y el regente. El "Edipo". Arouet de Voltaire.

Las ocupaciones, las compañías y el modo de vida de su hijo no agradaban al padre en lo más mínimo; le agradaban tan poco, en verdad, como a éste su mesa de escribano. Era inminente una nueva y violenta ruptura, pero afortunadamente se interpuso, evitándola, un amable protector. El marqués de Caumartin, prestigiosa figura de la nobleza de su tiempo, había cobrado afición al joven Arouet y recabó y obtuvo de su padre la licencia para llevarlo con él a sus posesiones de Saint-Ange, no lejos de Fontainebleau. Este Caumartin era una crónica viviente del reinado de Luis XIV, bajo el que había ocupado altos puestos públicos y conocido a todos los personajes de la situación; sentía, además, gran devoción por Enrique IV y por su excelente ministro Sully. En su castillo estaban colgados los retratos de todas estas grandes figuras de la historia de Francia; el viejo marqués sabía infundirles vida con sus relatos, y no habría podido encontrar un oído más atento para ellos que el de su joven huésped. Fué aquella estancia en el castillo de Saint-Ange la que inspiró a Voltaire la idea para dos de sus grandes obras: la *Henriade* y *Le siècle de Louis XIV.*

Mientras esto ocurría, en el mes de septiembre de 1715, moría Luis XIV, dando paso a la regencia del duque Felipe de Orleáns durante la minoridad del heredero a la corona. Rompíase, con ello, el hielo de la hipocresía y la beatería, hasta entonces imperantes, pero sólo para dejar al descubierto la podrida charca de corrupción moral que bajo aquel manto se ocultaba.

El regente, hombre de innegable talento, hijo de la inteligente duquesa Isabel Carlota, del Palatinado, quien se queja en sus cartas de que le fuera arrebatada toda influencia sobre la educación de su hijo, reveló, por lo menos, que no había heredado una de las taras hereditarias de los Borbones: la beatería. Pero como, al desaparecer ésta, no se encontró ningún resorte moral para sustituirla, el regente se dejó arrastrar a todos los vicios que en los últimos años

del reinado de su tío florecían en la sombra, cubiertos por el manto de una hipócrita devoción, y encontró, a la postre, ya que no otra cosa, la valentía necesaria para despojarse de la careta de la hipocresía. Su hija, la duquesa de Berry, no le iba a la zaga en la licenciosidad de sus costumbres, hasta el punto de que ni siquiera algo tan sagrado como las relaciones entre el padre y la hija se vió libre de la más vituperable de las sospechas.

Y como, al empuñar las riendas del gobierno el tolerante regente, desapareció como por ensalmo el temor que tenía cohibidos a los espíritus bajo la férula del anciano déspota, todo el que sabía rimar un poco componía sus versos satíricos: ¿cómo no había de hacerlo también el joven Arouet, cuya vena, en esto, les daba ciento y raya a todos?

Felipe de Orleáns era tan bondadoso y, al mismo tiempo, tan indiferente a toda afrenta moral, que estas cosas le tenían, personalmente, sin cuidado. Como regente del reino no podía, sin embargo, contemplar impasible aquellos insultos; el autor del pasquín vióse, pues, condenado a salir de la capital.

La orden de extrañamiento conminábale a fijar su residencia en Tulle, pero más tarde, a instancias de su padre, se permutó aquel lugar por Sully-sur-Loire, donde los Arouets tenían algunos parientes. El deslenguado poeta no tardó en sentirse atraído, allí, por el círculo del duque de Sully, residente en dicha villa, y por sus alegres fiestas y expansiones.

Entre otras festivas composiciones, escribió allí una epístola al regente, en la que, empleando una táctica que habría de seguir, en parecidos casos, toda la vida, se dolía ante él de que pudieran atribuírsele unos versos tan malos como los que se le achacaban; el caso es que, a comienzos del año 1717, tras ocho meses de destierro, le fué levantado éste.

El regente, incapaz de rencor, recibió al poeta en amable audiencia; pero el maligno ingenio del indultado no tardó en reincidir. No era suya, ciertamente, aunque se le cargara en cuenta, una poesía satírica contra la corte y el Gobierno de Luis XIV, que circulaba de mano en mano de cierto tiempo atrás, pero sí había salido de su pluma, en cambio, una insultante sátira en latín, compuesta en estilo lapidario y dirigida contra las condiciones de sus días, la que comenzaba con las palabras *Puero regnante*. Intentó negar su paternidad, pero sin conseguirlo, esta vez; las pruebas eran mortales. Un oficial llamado Beaurégard, que hacía oficios

de espía, había sabido captarse su confianza y arrancar a su vanidad de autor la confesión de la paternidad. Por los días de la Pascua de 1717 fué recluído en la Bastilla, donde hubo de permanecer hasta abril del siguiente año, cerca de once meses, en una prisión bastante tolerable, por lo demás. Dedicóse, en sus forzados ocios, a estudiar a Virgilio y Homero y a proseguir su gran poema épico sobre Enrique IV, comenzado ya en los días de Saint-Ange. Los que salían de la Bastilla eran condenados, tradicionalmente, a una temporada de destierro adicional: esta vez, nuestro poeta fué confinado en Châtenay, donde su padre tenía la casa de campo de que hemos hablado más arriba. Poco después, se le autorizó a visitar París por horas o por días y, más tarde, por fin, a fijar su residencia en la capital.

Era la mira principal de aquellas visitas preparar el estreno de su *Edipo,* aceptado a la postre por el Théâtre Français, tras largos años de esfuerzos por encontrar protectores para esta obra en la alta sociedad y para lograr que el personal de dicho teatro la acogiera. El joven poeta había sometido el plan y algunas partes de la obra a sus amigos de la Sociedad del Templo, leyendo luego el texto íntegro en Sceaux, en el círculo de la duquesa de Maine, y acogiendo de buen grado los consejos y reparos que aquí se le hicieron, al igual que los deseos expresados más tarde, en relación con la obra, por los artistas que habían de representarla.

Esta adaptabilidad, dispuesta siempre a escuchar las críticas de otros y a sacar también de las representaciones y de las reacciones del público, con la mejor voluntad del mundo, enseñanzas y sugestiones para retocar sus obras, fué siempre algo tan característico de Voltaire, que más adelante llegó a hacerse el chiste mordaz de que componía sus obras entre dos representaciones. Esta condición guardaba, ciertamente, una relación muy directa con la rapidez con que concebía y esbozaba sus obras y con la fácil y suelta trabazón de todos sus escritos, pero no deja de ser, por otra parte, encomiable en un hombre de tan viva vanidad como él lo era, ya que denota una innegable falta de amor propio en el reconocimiento y la corrección de sus propios errores. Claro está que no siempre era esto, sino que a veces se sometía mansamente a la voz del público, sacrificando a sus opiniones el propio juicio, aun no creyendo aquélla razonable y violentando, por tanto, sus propias convicciones, en cuyo caso era, simplemente, una vanidad la que se sobreponía a la otra y la desbancaba.

El *Edipo* fué estrenado, tras toda esta serie de preparativos y reajustes, el 18 de noviembre de 1718. Un signo bien elocuente del caprichoso espíritu del poeta de veinticuatro años lo tenemos en el hecho de que insistiera en salir personalmente a escena sosteniendo la cola del vestido del gran sacerdote, capricho que, al ser el autor conocido de una parte del público, podía fácilmente perjudicar a la impresión causada por la obra. Esta encontró, sin embargo, un éxito extraordinario, fué representada cuarenta y cinco veces seguidas y convirtió al joven poeta, inesperadamente, en el favorito del día. El duque de Orleáns concedió al autor un subsidio en dinero y una medalla de oro y, al publicarse la obra al año siguiente, la duquesa se dignó aceptar su dedicatoria.

Al pie de esta dedicatoria aparece por vez primera, impreso en letras de molde, el nombre de Arouet de Voltaire. Estos cambios de nombre, principalmente entre escritores, no eran nada raros en aquel tiempo; un caso muy parecido al nuestro es el de Molière. Voltaire alega, cual motivo determinante de esta decisión suya, el deseo de que no se le siguiera confundiendo con el poeta Roy, con quien estaba enemistado, confusión a la que podía dar pie, ciertamente, el modo como por aquel entonces solía pronunciarse su nombre, que algunas gentes poco enteradas escribían, de vez en cuando, con la falsa ortografía de Arroy. Pero, dando por bueno que su verdadero nombre no le satisficiera, queda por saber de dónde sacó el nuevo. De una pequeña posesión de su madre, dicen algunos; pero la tal posesión no ha podido identificarse nunca. En cambio, si nos fijamos bien, descubriremos que las letras del nombre de *Arouet l(e) j(eune)*, combinadas, dan el nombre de *Voltaire* o *Uoltajre*, y que esta manera de componerse un nombre no debía de ser nada desacostumbrado en aquel tiempo lo demuestra el caso del antiguo prefecto de estudios del joven Arouet en el colegio de Luis el Grande, quien trocó su verdadro nombre de padre Thoulié, sin más que eliminar la superflua *h*, mediante un trastrueque anagramático de letras, en el de abate d'Olivet.

Mientras el poeta se ponía de moda entre el alto mundo y se veía arrastrado, bajo su nuevo nombre, al torbellino de la sociedad de su tiempo, cayó de nuevo en desgracia del regente, quien acababa de darle una prueba tan patente de su favor y a quien había hecho mucha gracia su poema sobre la Bastilla. El motivo de ello fué el siguiente. Circulaba con gran profusión, bajo el título de *Philippiques*, una poesía contra el regente, inspirada por la musa de Juvenal y que en seguida fué atribuída a Voltaire. Consecuen-

cia de ello fué un nuevo destierro, esta vez bajo la forma de un buen consejo, para el que salió Voltaire en mayo de 1719 y que discurrió, para el poeta, de un modo todavía más placentero que los dos anteriores.

Tan pronto en Vaux-Villars, junto a la mariscala de este nombre, que se interesaba por él desde el estreno del *Edipo,* como en las posesiones del duque de Sully, su viejo protector, anduvo, como él mismo nos dice, de palacio en palacio, acogido en todas partes con los brazos abiertos como un astro rutilante de la poesía y por la gracia y la brillantez de su ingenio, hasta que el regente, habiendo descubierto al verdadero autor de la sátira que se le atribuía, le autorizó, a comienzos del invierno, para regresar a la capital.

Un nuevo drama estrenado por él en febrero del siguiente año con el título de *Artemira,* no encontró el favor del público y fué retirado en seguida del cartel por su autor, siempre dispuesto a acatar sus fallos; las ruinas de esta obra fracasada fueron utilizadas más tarde por él para componer otra. Entre tanto, había dado cima a la primera versión de su poema épico, que el propio Voltaire y su ayudante Thieriot se encargaron de leer, con halagüeño éxito, a diversos conocedores y círculos literarios.

Muerte de su padre. Voltaire, azotado. Viaje a Holanda con madame de Rupelmonde. Traba conocimiento con lord Bolingbroke.

El 1º de enero de 1722 pasó a mejor vida el viejo Arouet, triste y desilusionado con la carrera de sus dos hijos. Había sido jansenista, pero con mesura y moderación, no como Armando, su hijo mayor, que era un sombrío fanático, siempre dispuesto a hacer causa común con los excesos de aquella facción, los cuales culminaron, años más tarde, en los turbulentos sucesos de milagrería ocurridos junto a la tumba del diácono París, en el cementerio de San Medardo.

A su hijo menor alcanzó a verlo todavía iluminado por los primeros rayos de la fama, y cuenta la leyenda que el viejo notario no permaneció del todo insensible a ellos, y sobre todo al brillante éxito que a su hijo le valió el estreno del *Edipo.* Pero la versión no pasa de ser, como decimos, una leyenda, ya que a un hombre como él no podía agradarle, en modo alguno, todo lo que había de inseguro en la situación y de imprudente y peligroso en el modo de comportarse de su hijo. No cabe duda de que se acerca mucho

más a la verdad la frase que se pone en sus labios, lamentándose de tener por hijos a dos locos, uno en prosa y otro en verso. Por lo demás, tuvo, ya en el último año de su vida, el gesto de ceder al loco en prosa el empleo público que él venía desempeñando, y el hecho de que tuviera que dejar depositada a favor de éste la suma considerable constituída en garantía, según las normas, para responder del buen desempeño del cargo, dió pie a un largo proceso entre los dos hermanos, entre los cuales no había reinado nunca la armonía. Esta circunstancia hizo que la herencia paterna de Voltaire no fuese, de momento, de mucha monta; había sabido ya, sin embargo, juntando los ingresos de su drama, el regalo en dinero del duque de Orleáns y la pensión que, poco más tarde, le asignó el rey a instancia de aquél, poner las bases de un pequeño patrimonio, incrementado durante los años siguientes por medio de los suministros que el favor del regente le consiguiera.

Pero la inquieta ambición del joven no se contentaba con la fama del poeta ni con los favores de la riqueza, sino que aspiraba a un puesto brillante en la sociedad. No le bastaba con alternar en gracia a su ingenio con los grandes señores a quienes trataba; quería, además, equipararse a ellos por su situación social. Junto a los múltiples talentos de que se había dotado, junto al talento poético y financiero, creyó descubrir también en su persona grandes dotes de diplomático y de estadista. No reparaba gran cosa en los medios, cuando se había propuesto conseguir algo, y ya sabemos que en la Francia de aquel tiempo no era fácil escalar los honores y las dignidades dentro del Estado por caminos rectos.

El cardenal Dubois, ministro todopoderoso y favorito del regente, era uno de los hombres más corrompidos que jamás hayan gobernado un Estado; para ganarse su confianza, no había más camino que la adulación, y a él acudió Voltaire sin el menor escrúpulo. Dedicóse también a hacerle la corte al ministro de la Guerra, Le Blanc. Pero nuestro poeta distaba mucho de ser un diplomático, aunque él se tuviera por tal; ¿cómo, si no, se habría dejado arrastrar por la cólera, en Versalles, a la mesa de este ministro?

En el verano de 1722 encontróse allí con el oficial, muy pagado de su honor, que cinco años antes le condujera, con su denuncia, a la Bastilla. Y, al verle, no encontró nada mejor que decir que esto: "Que hay quienes se prestan a hacer de espías, ya me era conocido; lo que no sabía era que se premiaran sus servicios invitándolos a comer a la mesa de los ministros." Pronto habría de averiguar, además, para su mal, que los espías saben también hacer de salteadores

de caminos. De vuelta a su casa, el capitán Beaurégard le esperaba escondido junto al puente de Sèvres, donde le propinó una buena tanda de golpes, dejándole además marcado en la cara.

Antes de obrar así, había consultado el asunto con el ministro, quien le aconsejó que procediese de modo que nadie le viera. Voltaire denunció el caso al alcalde de Sèvres, quien dió orden de prisión contra Beaurégard, pero cuando los alguaciles acudieron a detenerlo, éste se encontraba de nuevo en el cuartel de su regimiento. La víctima se revuelve, furiosa; trata de tomarse la justicia por la mano y, al mismo tiempo, incoa un proceso criminal contra su agresor. Los jueces dieron largas al proceso, cosa fácil de comprender, sabiendo que el ministro de la Guerra se interesaba por el acusado; al verano siguiente cayó el ministro, y Beaurégard, su protegido, fué detenido durante algún tiempo, pero sin que la víctima lograse, al parecer, una reparación completa de las injurias sufridas.

En tales coyunturas, nada mejor que emprender un viaje, y a nuestro poeta se le ofrecía, además, una ocasión muy propicia para hacerlo. Madame de Rupelmonde, joven viuda de un caballero de Flandes, dama galante y, al mismo tiempo, con aficiones filosóficas, habíase hecho amiga de Voltaire, a quien invitó a que la acompañara en un viaje a Holanda.

Los viajeros pusiéronse en camino el mes de julio de 1722, deteniéndose primero en Cambray y luego en Bruselas, donde vivía desterrado el poeta lírico J. B. Rousseau. Voltaire habíase mantenido en amistosa correspondencia con él. En esta entrevista le leyó su epopeya, que el poeta desterrado llenó de elogios. Pero el nombre de Rousseau no era, para Voltaire, de buen augurio. A la vuelta del tiempo, habría de concitar contra sí la rabiosa enemistad de Juan Jacobo, el filósofo, lo mismo que ahora, o más exactamente, en la segunda visita que le hizo, a su regreso de Holanda, atrajo sobre sí, de repente, la antipatía de Juan Bautista, el poeta.

El motivo aparece relatado de manera distinta por cada una de las dos partes. Según Rousseau, la causa de todo fué la repulsión que a sus sentimientos religiosos produjo el poema de Voltaire a Julia, su compañera de viaje, lleno de irrespetuosidad hacia las cosas sagradas; pero esta supuesta religiosidad del viejo poeta epigramático no debía de ser oro de ley. Voltaire, por su parte, afirma que Rousseau se sintió herido en su amor propio cuando, al leerles a él y a su compañera de viaje su *Oda a la posteridad,* consideró oportuno advertirle que tenía sus dudas acerca de si aquella composición llegaría a su destino; frase que, evidentemen-

te, no puede lanzarse a la cara de nadie con quien no se esté ya peleado.

Sea de ello lo que quiera, lo cierto es que surgió así una de aquellas enemistades literarias que desempeñan un papel tan importante y tan desagradable en la vida de Voltaire, el cual, aun no siendo, como por lo general no lo era, la parte atacante, dejábase arrastrar por la pasión cuando se sentía irritado, y, ya en este trance, y por lo demás, al igual que sus adversarios, recurría sin miramientos a todas las armas con que pudiese hacer daño al enemigo, con los que creyera poder destruirlo, como escritor y como hombre. Bastará con que digamos que, en el transcurso de esta rencilla, llegó a echarle en cara a Rousseau que el padre de éste había sido zapatero del suyo, para comprender de qué baja calidad eran las armas empleadas, aunque no fuese ésta, ni mucho menos, la más fea de todas.

Desde Bruselas, Voltaire y su acompañante continuaron el viaje a La Haya y Amsterdam, donde la vida y el ajetreo de un pueblo libre, entregado solamente a sus propios recursos y a su industriosidad, sin corte ni nobleza, causaron a Voltaire una profunda impresión. De paso, buscó y encontró en La Haya un editor para su poema épico, que pensaba lanzar por suscripción y dedicar al joven rey Luis XV, descendiente del héroe a quien exaltaba.

En el otoño, regresó Voltaire a París, repartiendo de nuevo su vida entre la capital y los castillos y residencias de campo de sus amigos de la nobleza, a los que en los últimos tiempos había venido a sumarse un distinguido caballero inglés, lord Bolingbroke. Este personaje habíase visto obligado a huir de Inglaterra después de la subida al trono de Jorge I, como complicado en los disturbios jacobitas, y había instalado una espléndida casa de campo, "La Source", en un delicioso paraje de la Turena, donde llevaba una vida ociosamente llena de quehaceres, junto a una señora De la Villette, con quien estaba casado. La amistad de un hombre como aquél, en quien se aunaban, como Voltaire decía de él, los conocimientos del inglés con toda la sutileza y la finura de un francés, estadista y hombre de mundo en una pieza, y a la par con ello filósofo, uno de los principales representantes del deísmo y el sensualismo ingleses, tenía por fuerza que ejercer una profunda influencia sobre nuestro escritor, en el punto preciso en que su vida se encontraba. El gran interés que lord Bolingbroke sentía por todo lo relacionado con la literatura francesa facilitó mucho la amistad, y la lisonjera acogida que el cultísimo matrimonio dis-

pensó a la epopeya sobre Enrique IV, todavía inédita, le abrió de par en par a su autor las puertas de aquella casa.

Voltaire y las mujeres. Susana Livry, marquesa de Gouvernet. La viruela y el incendio del castillo.

Entre las relaciones que Voltaire hubo de entablar durante estos años ocupan destacado lugar las que mantuvo con una serie de mujeres amables e ingeniosas. Para un hombre como él, que carecía de hogar y no se sentía atraído por el matrimonio, era una necesidad muy natural encontrar cierto calor de intimidad en una casa amiga, cerca de una mujer que supiera estimarlo y mimarlo. En unos casos andaba de por medio el amor; en otros, no; la dama en cuestión era unas veces viuda y otras veces casada, pues, aunque el amor se mezclase en el juego, los maridos de aquel tiempo solían ser gente muy razonable. Y así, vemos a Voltaire, durante estos años, en la amable compañía, primero, de una marquesa de Mimeure, ya viuda, y más tarde de una presidenta De Bernières, señora casada, en cuya casa tenía nuestro escritor alquilado un cuarto, como inquilino. Estuvo locamente enamorado, durante algún tiempo, de la mariscala de Villars, quien supo, sin embargo, entretenerlo y, al mismo tiempo, mantenerlo a distancia, con las artes de su fría coquetería.

El mundo de las tablas puso al poeta dramático en contacto con diversas artistas jóvenes, pero estas relaciones tenían, como es natural, un carácter distinto. Por los días en que escribía su *Edipo*, hizo la corte a la Duclos; más tarde, fué su amante Adriana Lecouvreur, quien permaneció fiel a su amistad hasta la hora de su prematura muerte. Durante su destierro en Sully conoció a una joven aficionada, con quien entabló una relación íntima y llena de encanto. Susana Livry, que así se llamaba la muchacha, era hija de un empledo de finanzas de París, pero tenía un tío en Sully, con el que estaba pasando una temporada, y fué invitada a tomar parte en las representaciones teatrales, que constituían el entretenimiento favorito del duque y de la alta sociedad que le rodeaba.

El aplauso que, en estos casos, nunca le es regateado a una joven bonita y con modales agradables fué tomado por Susana como prenda de un talento dramático de que se creía poseedora y que el joven poeta recién llegado de la corte podía ayudarle a perfeccionar. Tomó de él lecciones de declamación, y no pasó mu-

cho tiempo, en efecto, sin que el poeta consiguiera hacerla salir a la escena del Téâtre Français, representando, entre otros papeles, el de Yocasta en su *Edipo*. Con poco éxito, probablemente porque la capacidad no llegaba tan allá como el deseo.

Mucho mayor fué el éxito que la discípula alcanzó cerca de su maestro, y el de éste cerca de ella. El poeta y la actriz aficionada se amaron tiernamente y se juraron eterna fidelidad; pese a la penuria de los medios materiales, instalaron su nido de amor, que era para ellos como un paraíso. Pero el amor no es incompatible con la amistad y, a veces, el amigo, cuando se le introduce en el paraíso, se convierte en la serpiente. El caso es que Voltaire tuvo la debilidad de llevar al amigo a que conociera a su amante, y acabó viéndose desbancado por él, a los pocos días. Aquel hombre, dice de él más tarde, sin rencor, el amante desdeñado, era demasiado amable, irresistible; había que tomarlo con resignación, sin echar la culpa a nadie ni provocar rupturas violentas. Voltaire hace de tripas corazón y permanece en la mejor armonía con ambas partes. Era su modo de ser; andando el tiempo, nos encontraremos con un caso parecido, sólo que mucho más serio, ante el que adopta la misma filosófica actitud.

El amigo, llamado Génonville, murió algunos años después, y nuestro poeta lloró su muerte en sentida necrología. Susana se fué a Londres, a probar suerte, con una compañía teatral. La compañía dió en quiebra, y la señorita Livry se consideró muy afortunada al encontrar refugio y protección cerca de un compatriota suyo, propietario de un café en la capital inglesa. Pese al recato en que vivía (como Lindana en *La escocesa,* de Voltaire, obra compuesta por éste mucho más tarde, pero inspirándose, a todas luces, en el recuerdo de su antigua amiga), no escapó a las miradas de un joven marqués, procedente de Francia, quien, atraído y fascinado por sus encantos, le ofreció su mano. La actriz, más juiciosa que él, hízole ver la gran desigualdad de posición social que los separaba, y recusó el ofrecimiento. ¿Qué creéis que hizo el intachable amoroso? Regaló a su amada dos billetes de la lotería y, al cabo de algún tiempo, se presentó de nuevo, mostrándole una lista del sorteo, en la que aparecía premiado uno de los dos billetes. Le fué abonada, sin pérdida de momento, una cantidad considerable en concepto de premio, salida, naturalmente, de los bolsillos del enamorado. Habiendo vencido, así, sus escrúpulos en cuanto a las diferentes condiciones de fortuna, Susana ya no tenía

razones para seguir negando y concedió, en efecto, su mano al marqués.

Instalada en París como marquesa de Gouvernet, le fué anunciada un buen día, en su fastuoso hotel, la visita de su antiguo maestro. No podemos echar en cara a la marquesa que no considerara muy oportuna la visita, dada su nueva situación, pero sí debemos comprender que Voltaire se sintiera profundamente ofendido por la repulsa. A esta ofensa debemos, sin embargo, una de las poesías más bellas y más sentidas salidas de su pluma, la que lleva por título *Les Vous et les Tu,* por los cambios de tratamiento con que el poeta se dirige a la dama, alternando el *tú,* en que le recuerda el pasado, pobre pero venturoso, con el *usted,* en el que evoca su brillante presente, huérfano de amor. Reproduciremos los primeros versos de esta primorosa poesía:

¿Te acuerdas, Filis, de aquel tiempo
en que tú sola, sin criados,
con el vestido más sencillo,
venías al pobre refrigerio
—junto a ti era dulce ambrosía—,
en que tu ardor juvenil
te echaba en brazos del amante,
que, engañado, bien lo sabes,
pero feliz, tanto te amaba?
En vez de áureos tesoros, dicha
y amor te sonreían entonces,
frescura, gracia y lozanía,
un tierno y dulce corazón,
nieve en el pecho, inmaculada.
¿Quién no cayera en tales redes?
Yo, cuitado, caí, y ahora,
al recordarlo, todavía
me siento transportado al cielo.

El poeta pasa en seguida a describir el brillo y la abundancia en que ahora vive la marquesa, para llegar, por último, a la conclusión de que todo este esplendor no vale lo que uno de los besos que en otro tiempo diera al hombre a quien hacía feliz.

Las orgullosas puertas de aquel palacio no permanecieron, sin embargo, cerradas para siempre ante él. Cuando volvió a París tras largos años de ausencia, convertido ya en un anciano ochentón, para morir allí, la marquesa, ahora viuda y además muy devota, seguía viviendo en la capital. El viejo amigo, ya al borde de la

tumba y convertido en una celebridad mundial, pasa un día a presentarle sus respetos a la amiga de la juventud; esta vez no es rehusado. La marquesa le regala para su sobrina un retrato que había mandado pintar de él en los felices tiempos de la mocedad. De vuelta en su casa, el anciano poeta exclama: "¡Vuelvo, amigos míos, después de haber cruzado de una orilla a otra el río que separa la vida de la muerte!"

Pero volvamos de las riberas del Cocito, a las que nos ha llevado una atractiva figura de mujer, a la vida del escritor, que aún camina lejos de ellas, en la fresca y prometedora mañana de su existencia. Retornamos a ella, sin embargo, en el preciso instante en que se halla en peligro. Voltaire cae enfermo de la viruela —epidemia que, por aquel entonces, noviembre de 1723, causaba estragos en el vecino París—, encontrándose en Maisons, en el castillo de su amigo, el joven presidente del mismo nombre. Lo cuidó primero Adriana Lecouvreur, quien se encontraba por casualidad allí, hasta que llegó Thieriot y ocupó su lugar a la cabecera del doliente; durante catorce días se temió por la vida del enfermo, quien creyó deber su salvación al médico Gervasi. El 1º de diciembre, cuando el huésped, ya recobrada la salud, acababa de despedirse de su anfitrión, se produce un nuevo siniestro que está a punto de causarle una grave recaída. Estalla en el castillo un incendio y el fuego se produce precisamente en la habitación que Voltaire ocupaba; sin culpa alguna de su parte, ciertamente, pero no por ello en condiciones menos penosas para él. Sus anfitriones, a pesar de los enormes perjuicios sufridos, se comportan con tanta gentileza, que tal parece, escribe el mismo Voltaire, como si fuera a su huésped, y no a ellos mismos, a quienes se les había incendiado el castillo.

La epopeya de Enrique IV. El talento y la sociedad. Los bastonazos en la historia de la literatura. Injurias de hecho por parte del caballero de Rohan. Viaje a Inglaterra.

Recordemos que el poema épico titulado *Enrique IV, o la Liga,* había de imprimirse en La Haya, dedicado a Luis XV y con privilegio del Gobierno francés. Sin embargo, lo que se había oído decir del poema y lo que se conocía de su autor no hacía que las autoridades civiles y eclesiásticas se mostrasen muy dispuestas a conceder su licencia para aquella obra. Estas dificultades habían sido previstas, evidentemente, por Voltaire, pues de otro modo no

habría elegido a Holanda como lugar de impresión. "En mi poema —escribe él mismo—, preconizo demasiado claramente el espíritu de la paz y la tolerancia en materia de religión, le canto demasiado las verdades a la corte romana, vierto demasiado poca bilis contra los reformados, para poder confiar en que se me consienta publicar en mi patria un poema en elogio del más grande de los reyes que esta patria ha conocido."

En vista de que se le negaba, incluso, la autorización para la venta de la obra, Voltaire desistió de hacer la edición holandesa, con su correspondiente suscripción, y tomó las medidas necesarias para imprimirla clandestinamente en la misma Francia, y concretamente en Ruán, donde dos amigos suyos, el consejero del Parlamento Cideville y el presidente De Bernières, estaban dispuestos a ayudarle en la empresa y podían servir, además, de pretexto para justificar su presencia en el lugar de la impresión. Así fué como el famoso poema vió la luz en Ruán, en el invierno de 1723 al 24, siendo en seguida secretamente introducido y distribuído en París.

No necesitaba esta obra del encanto de la fruta prohibida para ser leída por todo el mundo y causar una gran sensación. Venía a llenar una laguna en la literatura francesa, que no había sabido producir, hasta ahora, ninguna epopeya clásica. El siglo de oro de Luis XIV había creado el drama clásico, y había legado a la posteridad también obras modelo en el género lírico, sobre todo de tipo didáctico y satírico; pero los ensayos épicos, con uno de los cuales pronto tendremos ocasión de encontrarnos, dejaban tanto que desear, que hasta en la misma Francia había acabado extendiéndose la opinión de que los franceses eran incapaces de componer una epopeya. Todo esto venía a realzar todavía más la agradable sorpresa de ver aparecer, por fin, una obra de esta clase, que respondía por entero, además, a los anhelos de la nación y de la época.

Federico el Grande, que aún no había subido al trono, escribió un prólogo a la obra, en el que no hacía más que expresar la opinión de sus contemporáneos al decir que el autor sobrepujaba a un Homero y un Virgilio. El poema de Voltaire unía a su mérito literario un mérito patriótico. Trataba un tema de la historia patria, de su pasado más cercano y vivo, y glorificaba en su héroe el fundador de la paz después de las largas guerras civiles y de religión, el espíritu de la tolerancia religiosa, que sus descendientes y continuadores, con grave daño del bien común, no habían sabido respetar.

El carácter histórico-moderno del tema parecía incompatible con los rasgos de lo maravilloso, tradicionales en la epopeya; el propio Voltaire, en el estudio sobre la poesía épica publicado más tarde como apéndice a la *Henriade,* dice ya con referencia a Lucano que habría sido ridículo que hubiese presentado a su César, en los llanos de Farsalia, recibiendo la espada de manos de Iris o a la diosa Venus descendiendo del cielo sobre una nube de oro, para ayudar al héroe. Los santos de la Iglesia católica, los San Dionisio, San Roque y Santa Genoveva, eran confinados por él al mundo de la leyenda, y en cuanto a "los cuernos y los rabos de los diablos", consideraba que ya no servían ni para hacer reír. Reputaba también como un error la creencia de que esta injerencia de los espíritus celestiales o superiores era algo esencial a la epopeya. De aquí que no hubiese querido emplear en la suya "ninguna ficción que no fuese una clara imagen de la verdad", es decir, que no tuviese carácter alegórico. Eso, una alegoría, es, en el fondo, su mismo San Luis, el patrono dinástico-nacional de su héroe; como lo son también, manifiestamente, todas las demás potencias superiores, y muy principalmente las que mueven la acción. Figura a la cabeza de ellas algo así como la Juno y Alecto de la *Eneida* en una sola persona, la Discordia con la serpiente y las antorchas, aliada a la política que mora en el Vaticano, hija del interés y la ambición; marchan delante de ella el Orgullo, la Traición y la Ira, y hace salir del infierno al Fanatismo; en la batalla, tiene a su lado al demonio de la guerra y la pálida y sangrienta Muerte. También la corte de Amor, "el peligroso niño", es una composición alegórica. Encontramos a la entrada de ella la halagadora Esperanza y vemos a la blanda Voluptuosidad tendida sobre el césped; ya dentro, encontramos a los sombríos Celos, de tez amarilla y paso vacilante, acompañados por la Sospecha, y así sucesivamente: una complicada y rechinante tramoya, que a los lectores de hoy nos repele y nos hace reír, pero que a las gentes de la época les parecía tan admirable como a los oídos franceses o educados en el gusto francés aquellos rechinantes alejandrinos, que a nosotros nos hacen echar tan dolorosamente de menos el ritmo ondulante del hexámetro o la música de la estancia.

Pero esto son reflexiones muy fuera de su tiempo, que para nada podían estorbar, en su día, al éxito de la *Henriade.* En cambio, parecía como si en la producción dramática de Voltaire se le hubiesen puesto al poeta los dioses de cara. Un nuevo drama suyo

titulado *Mariamne,* compuesto sobre un tema de la historia de Herodes el Grande y aprovechando en parte los restos de su fracasada *Artemira,* casi fué silbado por el público, al ser estrenado en marzo de 1724. El poeta, siempre dispuesto a aprender, comprendió en seguida en qué había atentado contra los gustos del público, y refundió con tanto celo y buen acierto su obra, que a las cinco semanas del infortunado estreno, volvió a presentarla, esta vez con el aplauso general.

Hacía un año que Luis XV había sido declarado mayor de edad, teniendo como primer ministro al duque de Borbón, en la vacante del duque de Orleáns, al que arrebató la muerte a poco de subir al trono el nuevo rey. Fué una verdadera fortuna para Voltaire haber conocido en el balneario de Forges, donde se encontraba a la sazón acompañando a su amigo el duque de Richelieu, a la amante del primer ministro, madame de Prie; toda la vida demostró nuestro poeta una gran habilidad para entenderse con esta clase de damas, haciendo de ello su política. Bajo su protección, asistió en septiembre de 1725 a los desposorios del joven rey con María Lescinska, vió sus dramas representados ante la corte con gran aplauso, fué presentado a la nueva reina y agraciado por ella con una pensión de su peculio, como ya antes lo hiciera también el rey. Con este motivo conoció asimismo al padre de la reina, ex rey de Polonia, con quién más tarde habría de trabar relaciones más estrechas en Luneville.

Habiéndose conquistado, así, el favor de la corte, Voltaire, que contaba a la sazón treinta y un años y se hallaba en la plenitud de su fuerza, creíase ya en camino seguro para escalar la cumbre de sus ambiciones; pero también en este caso, como en tantos otros, dispusieron los hados que los árboles no crecieran tanto que pudieran llegar con su copa al cielo.

Librábase en la Francia de aquel tiempo, como se libraría más tarde en Alemania, la lucha del talento, principalmente de los poetas, por su posición en la sociedad. Conviene distinguir en esto dos aspectos distintos, el de la existencia material y el de la legitimidad moral, siendo digno de observarse de qué manera tan distinta fué abordada y librada la lucha a que nos referimos en los dos pueblos vecinos. Si en Francia presentamos como los exponentes de esta lucha, no a los únicos, se sobrentiende, sino a los principales, a un Voltaire y a un Juan Jacobo Rousseau, es natural que en Alemania pongamos como ejemplo primeramente a un Klopstock y en seguida a un Goethe y a un Schiller.

Por lo que al lado económico se refiere, la Alemania del siglo XVIII distaba todavía más que cualquier otro país de los tiempos en que el poeta, viviendo del producto de sus obras, pudiera aspirar a una existencia holgada y segura: así, Klopstock no podía prescindir del gracioso sueldo que le pagaban, cada uno por su parte, el rey de Dinamarca y el margrave de Baden; Goethe necesita, para vivir, de sus estipendios como ministro de Wéimar, y Schiller no habría podido desenvolverse, después de los regalos del duque de Augustemburgo y del conde Schimelmann, sin la pensión del duque Carlos Augusto. Y, aun así, estos tres altísimos poetas tenían que atenerse a una vida muy sencilla y modesta, para poder sostenerse con cierto decoro, sumando a aquellos ingresos los que sus obras les producían.

Voltaire no era hombre para llevar una vida tan morigerada y frugal. Consideraba que el genio tenía tanto derecho a ser respetado y a vivir bien como la nobleza de nacimiento y también en cuanto a los placeres de la vida pretendía equipararse a la grandeza y a la aristocracia. Pero su genio, por grande que fuese, no bastaba para proporcionarle los medios materiales que esta clase de vida requería; con los productos de sus solas obras, jamás habría llegado a adquirir la riqueza que ambicionaba. Para lograrla, necesitaba, además de las pensiones y pequeños sueldos de favor de que disfrutaba, recurrir a especulaciones financieras, en las que jamás habría podido entrar sin la protección de personajes poderosos.

Esto daba a sus relaciones con tales personajes un carácter completamente distinto al que estamos acostumbrados a encontrar en las relaciones entre los grandes poetas y los poderosos de nuestro país. La mayor intimidad con estos personajes, no siempre dignos, ni mucho menos, contribuía también a rebajar la dignidad del poeta francés, en vez de realzarla. Jamás pudo Voltaire presentarse a un cardenal Dubois, a un duque de Richelieu o a un duque de Sully con la cabeza tan alta como Klopstock al conde de Bernstorff o como Goethe y Schiller a un duque de Wéimar. Por no querer rebajarse en su dignidad, decidió Rousseau contentarse con el respeto y limitarse a un mínimo de goces y placeres de orden material, oponiendo a una sociedad preocupada tan sólo del brillo y la voluptuosidad el orgullo del hombre arisco y que sabe bastarse a sí mismo. De un lado Aristipo, del otro Diógenes; nuestros grandes poetas alemanes supieron encontrar el camino intermedio

entre ambos extremos, encerrándose, de una parte, en una austera dignidad y mostrando, de otra parte, una flexibilidad no exenta de decoro.

Hace catorce años vió la luz en París un escrito sobre *la importancia de los bastonazos en la historia de la literatura.* También en la historia de la literatura alemana han tenido los bastonazos su importancia, pero más bien al margen de ella, allí donde la literatura linda ya con la publicística; no encontraremos en el interior del templo de nuestra verdadera literatura clásica nada parecido a las escenas que en parte hemos relatado ya y en parte nos disponemos a relatar.

Una noche del mes de diciembre de 1725, presentóse ante Voltaire, en la Opera, el caballero de Rohan-Chabot, descendiente de un linaje de la alta nobleza y mariscal de campo, sin haber pisado jamás el campo en que se conquistan los entorchados de mariscal. Resentido, al parecer, por ciertas palabras mortificantes del poeta, se encaró con él y preguntó, con aire de burla: "¿Cómo se llama usted, señor Voltaire o señor Arouet?" Por esta vez, el interpelado conservó su sangre fría, contestó mesuradamente, sin dejarse provocar, y la cosa no pasó de ahí. Dos días después, volvieron a encontrarse los dos personajes en la Comedia, en presencia de Adriana Lecouvreur, y, tal vez para hacer gala de su ingenio ante la actriz, el caballero repitió su pregunta. Voltaire, sin poder contenerse ya, contestó que aunque no podía ostentar un nombre brillante, estaba dispuesto a hacer honor a quien lo ostentara; el caballero levantó el bastón, Voltaire echó mano de la espada y la actriz puso fin a la escena, como era de rigor, con un desmayo en el momento oportuno.

Varíos días después, el poeta comía, como solía hacerlo, a la mesa del duque de Sully. Entra un criado y anuncia que al señor de Voltaire le espera alguien a la puerta del hotel. Voltaire sale a la calle y encuentra allí un *fiacre* ocupado por dos hombres, quienes le invitan a subir al coche, lo agarran del vestido y le propinan una buena tanda de bastonazos, mientras el caballero de Rohan, arrellanado en otro coche, "dirige la operación", como él mismo habrá de decir más tarde, jactándose de ello, aunque recomendando a sus bravos que no le dieran a la cabeza. El apaleado vuelve corriendo al hotel y requiere al duque, su amigo, para que vaya con él ante el comisario a denunciar los hechos; pero el duque se niega a acompañarle. No cabe duda de que también a él le toca-

ba parte de la ofensa, ya que un invitado suyo había sido levantado de su mesa para ser agredido a la puerta misma de su casa, y un invitado, además, con quien llevaba diez años de amistad y que había correspondido brillantemente a los favores recibidos de él mediante la glorificación poética de su antepasado. Pero los Rohan eran un poderoso linaje de la nobleza de Francia, muy ramificado, y el poeta apaleado simplemente un burgués.

A nadie podía extrañarle, dadas las concepciones de la época, que un noble apalease a un pobre burgués, si éste se iba de la lengua; al agredido no le tocaba más que aceptar resignadamente los golpes. El príncipe de Conti, de quien poseemos algunos versos elogiosos compuestos con motivo de la primera tragedia de Voltaire, pronunció la frase, más o menos ingeniosa, de que los golpes propinados al poeta estaban muy mal dados, pero habían sido, en cambio, muy bien recibidos. Por su parte, el obispo de Blois, pariente de la familia Caumartin, tan adicta a Voltaire, pronunció a propósito del incidente este jocoso comentario: "¡Aviados estaríamos si los poetas no tuviesen espaldas!" En un diario de la época leemos esta melancólica noticia: "El pobre apaleado procura mostrarse lo menos posible en la corte y en la villa, pero nadie se compadece de él, y quienes pasaban por ser sus amigos le han vuelto la espalda." Fueron en vano, sobre todo, sus apelaciones a madame de Prie y, por medio de ella, al duque de Borbón: si él no se ayudaba a sí mismo, no le prestaría ayuda nadie.

Nadie esperará que Voltaire fuese un héroe. Sus propios amigos le atribuyen una gran valentía moral, pero poca o ninguna valentía física. Era, sin embargo, un hombre irritable en grado sumo, y bien seguros podemos estar de que tomó, al principio, muy en serio la idea de reparar su honor por medio de un duelo. Se puso a tomar lecciones de esgrima. Buscó el trato de gentes de la guardia y de matones. La familia Rohan empezó a preocuparse y puso en guardia a la policía. Se le tenía por muy capaz de hacer cualquier locura. Lo mejor era tomarlo preso. En la noche del 17 de abril de 1726, respondiendo a las apremiantes instancias de la poderosa familia, fué detenido Voltaire.

Nuestro poeta conocía ya la Bastilla, y también esta vez fué tratado en ella con todos los miramientos. Comía a la mesa del gobernador y podía recibir visitas. No había la intención de retenerlo mucho tiempo allí; pero tampoco se deseaba que permaneciera, hasta nueva orden, en el país. Lo mejor era que hiciera

una excursión al otro lado del Canal, a lo que él mismo, por lo demás, se había ofrecido. Ardía en deseos de perder de vista a la patria de las órdenes secretas de prisión y de la arbitrariedad y de conocer el país de la libertad y de la ley. El decreto poniéndole en libertad llegó a la Bastilla el 2 de mayo; las autoridades, prudentemente, querían tener, sin embargo, la seguridad de que el preso abandonaba el territorio francés. Fué autorizado a despedirse de sus amigos en París, pero el alcaide de la prisión, por si acaso, le acompañó hasta dejarlo embarcado en Calais.

Más tarde escribió a su amigo Thieriot hablándole de un viaje que, apenas llegado a Inglaterra, emprendió de nuevo a París en el más profundo de los secretos; pero, a nuestro juicio, esto no pasa de ser una mixtificación. Si, habiendo hecho realmente este viaje, consideró necesario mantenerse tan oculto que ni siquiera sus más íntimos amigos tuvieron noticia de su presencia, mal podía esperar encontrarse con su enemigo para tomar venganza de él, ya que no otro objeto podía tener aquel pretendido viaje; de otro modo, no habría pasado de ser una comedia. Para representarla, le era más fácil recurrir a Thieriot, su gran amigo: éste se encargaría de hacer circular por París el rumor de que Voltaire había vuelto, es decir, de que había hecho lo posible y lo imposible para vindicar su honor.

II

VOLTAIRE Y LOS INGLESES

A MEDIADOS DE MAYO DE 1726 desembarcó Voltaire en Inglaterra. Había cumplido ya treinta y dos años: fueron, sin embargo, los tres años cortos que residió en aquel país los que marcaron en él el tránsito completo de la juventud a la madurez. Si es que puede hablarse de madurez y completa en este hombre, quien, en cierto sentido, no llegó a alcanzarla nunca: ya en plena ancianidad lo vemos todavía dejarse llevar, con harta frecuencia, de arranques y explosiones de pasión o hacer muecas y cabriolas que ni siquiera son perdonables en la juventud. La seriedad tranquila, la serena dignidad no fueron nunca cualidades suyas, hay que reconocerlo. Pero, con todo, al llegar a Inglaterra, hubo de enfrentarse a un mundo nuevo, hecho de tan sólidos materiales y de condiciones de vida tan grandiosas, que el viajero no tuvo más remedio que pararse a recapacitar y apelar a todas las fuerzas de su espíritu, para asimilarse la nueva realidad que tenía ante sus ojos y sacar de ella las conclusiones oportunas.

El Estado y la Iglesia, la sociedad y la ciencia: todo lo encontraba distinto, y muchas cosas bastante mejor que en su país. Tenía que sentirse humillado, y al mismo tiempo enaltecido, fresco todavía el recuerdo de las infamantes injurias que le habían obligado a salir de su patria, al comprobar cuán grande era el prestigio de que los escritores importantes gozaban en Inglaterra. Un Addison, muerto hacía pocos años, había pasado de director de una revista a ministro del reino; el satírico Swift, el Rabelais inglés, como Voltaire lo llamaba, disfrutaba una prebenda eclesiástica y gozaba, además, de gran predicamento político, como hombre de partido; Pope, el más correcto de los poetas y el mejor pagado de los traductores de Homero, vivía en su casa de campo de Twickenham, en un pie de igualdad con sus vecinos de la alta nobleza. En la anterior generación había vivido Locke, el filósofo que, al desechar y combatir la teoría de las ideas innatas, hizo

que todo el conocimiento humano se remontase a la experiencia exterior e interior, y que, además de ocupar toda una serie de altos cargos en el Estado, fué autor de una Constitución para la provincia de Carolina, en Norteamérica. Estando Voltaire en Inglaterra murió Isaac Newton, y la nación, agradecida, honró al descubridor de la ley universal de la gravitación con una tumba en la abadía de Westminster. Fueron precisamente sus escritos y los de Locke los que suministraron la materia principal para los estudios de Voltaire durante su estancia en Inglaterra. A partir de entonces, nuestro biografiado convirtióse en el más entusiasta propagandista de la teoría newtoniana de la naturaleza y de la teoría del conocimiento, de Locke.

En el campo de la teología estaba todavía en todo su apogeo, cuando Voltaire llegó a Inglaterra, la polémica suscitada por Collins acerca de las profecías del Antiguo Testamento, y fué precisamente durante aquellos años cuando aparecieron, uno tras otro, los seis llamativos folletos de Woolston sobre los milagros de Cristo, de los que, según cuenta Voltaire, se publicaron tres ediciones seguidas en Inglaterra, en poquísimo tiempo, y fueron expedidos a Norteamérica cargamentos enteros. Collins negaba la fuerza probatoria de las profecías del Antiguo Testamento en cuanto a la verdad del cristianismo, al paso que Woolston trataba de demostrar que todos los relatos milagrosos del Nuevo Testamento, incluyendo los referentes a la resurrección de Jesucristo, debían considerarse simplemente alegóricos, ya que, interpretados como historias reales, no contenían más que contradicciones, imposibilidades y absurdos; dicho de otro modo, no se trataba de cosas realmente sucedidas, sino de algo que los evangelistas contaban para simbolizar de ese modo las verdades espirituales. Las diferentes sectas que en Inglaterra coexistían tranquilamente en el campo de la vida religiosa venían a dar un categórico mentís a la máxima del Gobierno francés de que no debía tolerarse ninguna otra religión junto a la proclamada y sostenida por el Estado.

Voltaire se dedicó afanosamente a estudiar las obras de los poetas ingleses, los poemas didáctico-filosóficos de Pope, la prosa satírico-fantástica de Swift y los dramas ingleses de la época; lo prueba, entre otras cosas, el hecho de que, más tarde, los imitara o se inspirara en ellos, reiteradamente, para sus propias obras. Estudió también las obras de Shakespeare, autor casi totalmente desconocido en la Francia de aquel tiempo. Sin embargo, aunque su

abierto sentido de la poesía le permitía asimilarse a la maravilla todo lo que había de grande y de imponente en el primero de los dramaturgos ingleses, vivía demasiado encerrado en los marcos nacionales del drama francés para poder comprender en su plenitud la grandeza de Shakespeare y, en el fondo, sentíase repelido por él como por algo extraño y monstruoso.

Como de costumbre, tampoco en Inglaterra vivía Voltaire encerrado en el mundo de los libros. Procuraba trabar conocimiento con la nación, y sólo podía hacerlo adentrándose en la sociedad. Le sirvió de mucho, en ella, el hecho de que su amigo lord Bolingbroke, que viviera algún tiempo desterrado en Francia, como ahora Voltaire en Inglaterra, se encontrase de nuevo en su país desde hacía tres años, habiéndole acogido con grandes muestras de amistad en su hotel de Londres y en su residencia de campo de Dawley.

Voltaire entabló relaciones con *whigs* y con *tories*, con poetas y filósofos, con oradores del Parlamento y con gentes significadas del movimiento de los cuáqueros. Lo mismo que en Francia, pasaba temporadas en la capital y en el campo. Su residencia favorita era Wandsworth, donde tenía sus posesiones un tal Falkener, rico y culto comerciante de quien se había hecho amigo y a quien más tarde dedicaría su *Zaira*. Se instaló a vivir allí a poco de llegar a Inglaterra, concentrándose en el estudio del inglés y sin salir de aquella finca hasta que ya manejaba la lengua con la desenvoltura suficiente para poder hablar y escribir con cierta facilidad.

Cuéntase, y es una escena auténticamente volteriana, que un día en que se paseaba por las calles, habiéndole reconocido las gentes como francés, lo rodearon y comenzaron a increparle; el extranjero, con el desembarazo proverbial en él, se subió sobre una piedra y calmó los ánimos de sus acusadores con estas palabras, pronunciadas en perfecto inglés y que, hasta cierto punto, respondían a los sentimientos de su corazón: "¿Acaso tengo yo la culpa, buenos ingleses, de no haber nacido entre vosotros, y no es ello ya una desgracia bastante grande para mí?"

Pero no se crea que nuestro autor se olvidaba de sus propios trabajos, para entregarse por entero a los estudios ingleses. Pronto hemos de ver cómo las observaciones recogidas por él en su visita al país extranjero le dieron materia para una de sus obras.

Estando todavía en Francia había añadido un décimo canto a su poema épico sobre Enrique IV. Propúsose, ahora, avergonzar

a su patria haciendo que apareciese en el extranjero, públicamente y con toda brillantez, este poema patriótico, que dentro de su propio país sólo había podido imprimirse y venderse en secreto. Abrió una suscripción a la *Henriade,* título puesto ahora al poema, a la cabeza de la cual figuraba la familia real de Inglaterra y en la que tomó parte toda la aristocracia del país; la reina extranjera se dignó aceptar la dedicatoria de aquella obra, cuya edición en su propia patria había prohibido un descendiente de Enrique IV.

El poeta creyó oportuno introducir en el texto mismo del poema, al preparar esta edición, aparte de la edición ya mencionada y de numerosas correcciones de detalle, un cambio esencial. En la versión primitiva impresa en Francia aparecía al lado de Eneas-Enrique, como su fiel Acates, la figura de Sully, a tono con la historia y, sobre todo, con la leyenda popular; un descendiente de este Sully era el que tan mal se había comportado con el poeta, al no salir en su defensa, como ha sido señalado en páginas anteriores; en vista de ello, Voltaire decidió suprimir en el poema aquella glorificación de su nombre. Fué derrocado de su pedestal de héroe, por tanto, el viejo Sully y entronizado en sustitución suya, como favorito de Enrique IV, otro personaje de su época, Duplessis-Mornay; y no cabe duda de que la sustitución fué hábil, pues nadie podía negar los títulos de legitimidad del nuevo personaje para ocupar este puesto. No hemos de entrar a discutir aquí si las razones históricas y estéticas alegadas por el autor para justificar un cambio de nombre motivado simplemente por su malhumor personal, pueden o no ser aceptadas como válidas. Era aquél, desde luego, en la lucha del poeta por su posición social, un golpe formidable que el genio descargaba contra la orgullosa nobleza de sangre.

Thierot, cajero de Voltaire. Trabajos iniciados. Regreso a Francia.

Ahora bien, mientras que Voltaire castigaba de un modo tan implacable la deserción de un amigo de tan alta alcurnia como el duque de Sully, mostraba hacia la infidelidad de otro, mucho más humilde y supeditado a él, una benignidad que no podemos pasar en silencio. La nueva edición inglesa de la *Henriade* encontró también en Francia suscriptores, que desembolsaron por adelantado las sumas exigidas. Voltaire encargó de recibir este dinero a su amigo Thieriot. Este antiguo compañero de los tiempos de

la escribanía era persona de variados talentos, agradable y cómoda en el trato, pero no muy escrupulosa, al parecer, en cuanto a los procedimientos. Repetidas veces le había procurado Voltaire empleos y ocupaciones, pero su amigo se las arreglaba siempre, con diversos pretextos, para sustraerse a las actividades y a los trabajos que le imponían. No le gustaba trabajar; prefería desenvolverse en los medios de aquella vida del parasitismo literario, tan en boga en el París de aquel tiempo y que Diderot nos pinta de un modo tan inimitable en su *Sobrino de Rameau.*

Thieriot era una especie de sobrino de Rameau de categoría más elevada, un poco más decoroso tal vez, pero desde luego mucho menos genial que éste. Su amistad tenía para Voltaire, indudablemente, muchas ventajas. Era su recadero, su trompeta de la fama, su vocero; en una palabra, su instrumento siempre dócil y dispuesto a todo. Si había que difundir entre la gente un nuevo chiste, una nueva frase ingeniosa o una nueva poesía de Voltaire, allí estaba Thieriot, con su portentosa memoria, dispuesto a repetirlo, sin cansarse nunca, en todos los grupos, en todas las tertulias y reuniones. Si había que hacer correr un rumor, verdadero o falso, Thieriot era el encargado de darle pábulo a lo largo de toda la villa. A cambio de ello, tenía siempre abierta para sus necesidades la bolsa de su amigo. En lo único que éste hizo mal fué en nombrarle cajero. Daba la casualidad de que el tal Thieriot iba a misa, por lo menos en Pascuas. Y ocurrió que, estando en la misa pascual, entraron los ladrones en su casa y le robaron los ochenta o cien luises de oro cobrados de los suscriptores de la *Henriade,* que tenía guardados en el cajón de un armario. Voltaire sabía perfectamente de qué pie cojeaba su secretario y cajero, pero se contentó con enviar al pecador, al darle éste cuenta de lo sucedido, las siguientes comprensivas palabras: "Espero que lo sucedido os quitará las ganas de seguir yendo a misa; en cuanto a mí, no ha de impedirme que siga queriéndoos y que os dé las gracias por vuestro esfuerzo."

Durante su estancia en Inglaterra, Voltaire, además de dar cima a su poema épico y de tomar notas para sus estudios sobre Inglaterra, comenzó a escribir una obra de historia y un drama. La idea del segundo de estos dos trabajos, el drama titulado *Bruto* y que tiene por protagonista el más antiguo de los romanos de este nombre, nació en él, de una parte, bajo la impresión de la vida de un Estado libre y, de otra, al calor del estudio del *Julio César* de

Shakespeare y del *Catón* de Addison; la obra histórica a que nos referimos es la que tiene como tema la historia de Carlos XII de Suecia.

Un dato característico de la vena poética de Voltaire es que eran siempre los relatos orales y llenos de vida de ciertos personajes notables los que le estimulaban y servían de tema para sus obras poéticas o históricas; así había ocurrido con las anécdotas del señor de Caumartin, en Saint-Ange, acerca de los reinados de Enrique IV y Luis XIV; y lo mismo volvió a suceder ahora, en Inglaterra, con los recuerdos sobre el notable rey de Suecia que hubo de relatarle un tal Fabricio, a quien conoció en una reunión y que había pasado varios años al lado de Carlos XII, durante su estancia en Turquía. Este personaje y sus aventuras incitaban realmente a la narración. Y como el trabajo sobre Luis XIV y su época era una obra de mayor aliento y más largo alcance, este estudio sobre el rey de Suecia pasó a ser, de este modo, el primero de los trabajes históricos de Voltaire.

No llegó, sin embargo, a verse terminado en la misma Inglaterra, de donde Voltaire regresó, por fin, a su patria, después de cerca de tres años de ausencia. En marzo de 1729 recibió la licencia para regresar a su país, pero con la condición, de la cual se prescindió al cabo de algunas semanas, de que fijara su residencia, por el momento, en Saint-Germain, sin moverse de allí.

Durante su destierro en Inglaterra había muerto su hermana, madame Mignot, pérdida que causó vivo dolor a Voltaire, cuyo cariño, a medida que se sentía alejado de su fanático hermano, iba concentrándose más y más en su hermana única y que, al morir ésta, se transferiría, como veremos, a sus sobrinos.

Especulaciones financieras. "Historia de Carlos XII." "Epístola a Urania." "El templo del buen gusto."

Debió de dar fin, por aquel entonces, el proceso que Voltaire venía sosteniendo con su hermano en torno a la herencia paterna, y como además traía de Inglaterra una cierta cantidad reunida entre los suscriptores a la *Henriade,* buscó una oportunidad para invertir rentablemente este dinero. Fué, primero, una lotería abierta por el inspector general de las finanzas; en seguida, suministros al ejército, compras de trigo y negocios marítimos, en que nuestro poeta se interesó, y generalmente con fortuna. El mismo nos dice

sin el menor recato, en sus páginas autobiográficas, cuáles eran las miras y los pensamientos por los que se dejaba guiar, al meterse en esta clase de negocios.

> No han faltado —escribe Voltaire— quienes me pregunten de qué artes me he valido para vivir como un arrendatario general de contribuciones; no estará de más que diga cómo me las he arreglado, por si mi ejemplo puede aprovechar a otros. He visto a tantos hombres dedicados a la literatura vivir pobres y despreciados, que decidí, desde hace mucho tiempo, no aumentar sus filas. En Francia hay que ser yunque o martillo, y yo había venido al mundo como yunque. Una herencia, cuando es pequeña, se empequeñece más y más cada día, pues todo encarece y, no pocas veces, el mismo Gobierno se encarga de mermarle a uno las rentas y los dineros. Hay que estar atento a todas las operaciones que un Ministerio endeudado e inseguro se ve obligado a hacer para mantener en pie las finanzas del Estado. Hay siempre algo de lo que un particular puede beneficiarse, sin tener que agradecer nada a nadie, y nada hay tan agradable en el mundo como poder forjarse uno mismo su bienestar. El primer paso cuesta algún esfuerzo; los demás son ya fáciles. Si uno procura ser ahorrativo en la juventud, al llegar a la vejez dispone de fondos que a uno mismo le causan una agradable sorpresa. La vejez es la época de la vida en que más necesita uno contar con algo sobre que vivir y en que más se alegra de ello. Después de haber vivido junto a los reyes, al final de mi vida he decidido ser yo el rey de mi casa, y lo he logrado, a pesar de las enormes pérdidas sufridas.

Así se expresa Voltaire muchos años más tarde.

Entre tanto vivía entregado, ya de vuelta en su patria, a la tarea de dar los últimos toques a los trabajos traídos de Inglaterra y editarlos. La tragedia titulada *Bruto* no quería salir a flote. La *Historia de Carlos XII* costó a su autor innecesarios disgustos, a causa de la debilidad del Gobierno francés. Le fué retirada la licencia de impresión, ya extendida, en virtud de que en el libro aparecía relegada a la sombra la figura del adversario del rey de Suecia, Augusto, elector de Sajonia y rey de Polonia, a quien los gobernantes de Francia consideraban acreedor a ciertos miramientos. Y así, Voltaire vióse obligado a imprimir secretamente la *Historia de Carlos XII* y a distribuirla clandestinamente en París, como en otro tiempo hiciera con la *Henriade*. Por lo demás, tampoco esta vez dañó en nada la prohibición al éxito y a la venta de la obra.

Los reparos y las críticas contra algunas partes de ella vinieron después. Los historiógrafos eruditos menearon la cabeza. El alemán Schlosser no cree que esta historia de Voltaire tenga más valor que el de una simple novela. Y difícilmente se conseguirá que los sabios varones cedan ni un ápice de este juicio, pese a que, más

tarde, el autor de la obra hizo que el ex rey Estanislao, protegido de su protagonista, certificase que todo lo que en el libro se exponía era verdad y estaba en orden. Schiller se mostró entusiasmado con aquel Carlos XII, que aunaba, según él, el interés de una novela al espíritu filosófico y el vigoroso y recio estilo de *Le siècle de Louis XIV*. El gran poeta alemán encuentra en el Carlos de Voltaire un asombroso parecido con el Alejandro de Curtius, pero hay que decir que esta figura no puede ser considerada, en verdad, como un Alejandro rigurosamente histórico. En sustancia y a la postre, Schiller no dice ni más ni menos que el crítico francés Villemain, quien presenta la obra como un modelo de arte narrativo.

Era esto, cabalmente, lo que la época pedía y necesitaba. Historias eruditas y meticulosas, venerables obras en folio o en cuarto mayor, había ya bastantes; eran todas ellas muy concienzudas: ¡lástima de que su lectura fuese insoportable! Pero esta manera pedantesca de escribir la historia no atentaba solamente contra el buen gusto, sino también contra las exigencias del pensamiento: los juicios acerca de los hombres y las cosas quedaban enterrados bajo el lastre de los materiales, las genealogías y las deducciones. En el librito de Voltaire sobre Carlos XII ocurría al revés: todo era exposición, todo eran juicios, y la investigación, en lo tocante a meticulosidad, dejaba, justo es reconocerlo, algo y aun bastante que desear; por otra parte, los sucesos relatados en la obra eran todavía demasiado recientes. No obstante, algo podía aprenderse de este autor; por lo menos, el arte de narrar. Con el tiempo, vendrían otros historiadores que sabrían asociar y combinar las dos exigencias, la de la exposición viva y animada y la de una investigación profunda y concienzuda.

Para apreciar en su justo valor los méritos de Voltaire no debe perderse de vista que, descontando algunos de los éxitos logrados por él en el teatro, el orden de cosas existente en su patria no hacía más que estorbar cada uno de los pasos dados por este hombre. No sólo se veía entorpecido en lo que podemos considerar como errores o como excesos; se le ponían también toda suerte de trabas para lo bueno y lo plausible, y la estupidez y el servilismo imperantes en aquella sociedad ponían su hiel hasta en las mejores intenciones.

Al año de volver a Francia, murió, cuando menos se esperaba, su amiga Adriana Lecouvreur, pocos días después de haber representado el papel de Yocasta en su *Edipo,* y Voltaire, que sentía una

viva afección por ella, tuvo que pasar por la indignante prueba de ver cómo se le negaba a aquella actriz, a la que todo el mundo aclamara en vida, el derecho a enterrarse en sagrado, para sepultarla a escondidas en tierra sin consagrar. Nuestro poeta, indignado ante este acto hipócrita de barbarie, lo fustigó con la dureza que merecía en elocuentes versos, que, al ser conocidos, concitaron contra él la enemiga de los poderosos.

La cosa púsose todavía más seria cuando, en 1732, publicó, bajo el título de *Epístola a Urania,* una poesía compuesta algunos años antes en honor de Julia, la cual no era otra cosa que madame de Rupelmonde. El autor exponía en ella su profesión de fe, sobre la que volveremos más tarde. El escándalo que esta publicación produjo, principalmente en los círculos eclesiásticos, hizo que el autor tuviera que comparecer ante los tribunales, a instancia del arzobispo de París. En aquella ocasión, hizo lo que había hecho tantas otras veces y volvería a hacer muchas más, en el transcurso de su vida: negó la paternidad de la obra que se le atribuía, sosteniendo que era su autor el difunto abate Chaulieu, el Anacreonte de la Sociedad del Templo, a quien aseguró que se la había oído leer en aquellas reuniones. Y, aunque no fué creído, le dejaron en paz.

Para encolerizar a quienes no se habían escandalizado con aquellas dos poesías, dió Voltaire a la luz, pocos meses después de la *Epístola a Urania,* la obrilla titulada *El templo del buen gusto,* escrito mixto en prosa y en verso, por el estilo de los que gustaba componer también nuestro Wieland. Siguiendo el hilo de una peregrinación al templo del buen gusto, el poeta fustiga aquí, con su pluma mordaz, el mal gusto de los mecenas y los filólogos pedantes, los chapuceros y libelistas literarios, haciendo la crítica de los poetas y los músicos, los pintores y los arquitectos de la pasada generación, y sacando valientemente a la luz pública las faltas que consideraba dignas de censura, hasta las de los autores más festejados.

La descripción que el poeta nos hace de la belleza sencilla del templo es, realmente, muy hermosa, y no cabe duda de que es también muy ingeniosa su idea de que hasta los mejores escritores pueden corregir y mejorar sus obras si saben penetrar en los arcanos de este templo y abrir bien los ojos para contemplar lo que hay en él. Un grito de indignación recorrió, al publicarse la obra, todos los círculos de la sociedad culta, ya que todo el mundo se

sentía fustigado en ella. Veíase en esta obrita, en la que el autor, a su manera, no se abstenía, ciertamente, de los ataques personales, pero en la que, en su conjunto, campeaba el espíritu de la imparcialidad, un libelo abominable. *El templo del buen gusto* fué llevado al teatro de títeres como algo digno del desprecio general, y los italianos, en una parodia de la poesía de Voltaire, sacaron en escena a su autor, ridiculizándolo como a un necio infatuado. Pero esta vez la cosa pasó sin grave detrimento para él, aunque no dejara de causarle disgusto y rabia. Entre tanto, tenía ya en el telar la obra que, siendo mucho más meritoria y de mayor empeño que todas estas que acabamos de mencionar, habría de acarrearle más serios peligros y obligarle, por último, a cruzar, huyendo, las fronteras de su país.

Pero, antes de que esta tormenta estallase, alcanzó Voltaire en las tablas otro triunfo que queremos aprovechar como motivo para resumir todo lo que hay que decir acerca de él como dramaturgo. Es lo cierto que, desde su obra primeriza, el *Edipo,* todas sus piezas teatrales habían fracasado. La Francia de aquel tiempo era, como todo el mundo sabe, extraordinariamente galante, y las obras de Voltaire no daban satisfacción a sus compatriotas en este punto. En la última de ella, sobre todo, en el *Bruto,* habían puesto muchos reparos a la intriga amorosa.

Pues bien, nuestro autor se sintió, un buen día, con ganas de dar gusto a los franceses y escribió en tres semanas, según asegura, una obra de teatro, la *Zaira,* que gira toda ella en torno al tema del amor y de los celos. Cuando se estrenó, en agosto de 1732, tras algunas críticas iniciales y habiéndose prestado el autor, de buena gana, como era su costumbre, a introducir en ellas las correcciones apetecidas, la obra alcanzó un éxito rotundo y duradero. Podemos decir que fué *Zaira* la obra con la que alcanzó Voltaire el apogeo de su fama como poeta dramático. Pero este apogeo duró por espacio de cerca de treinta años; uno de sus mejores dramas, el *Tancredo,* que en punto a fuego y a emoción nada tiene que envidiar a la *Zaira,* fué compuesto por Voltaire veintiocho años después que ésta, cuando su autor contaba ya sesenta y cinco de edad. A los ochenta y tres llevó todavía a la escena una nueva tragedia que sólo alcanzó, cierto es, lo que los franceses llaman un *succès d'estime,* y que desapareció sepultada bajo los proyectos de otra obra de teatro.

La dramaturgia era el género favorito de nuestro poeta; de las muchas coronas que supo conquistar, ninguna le complacía tanto

como los laureles alcanzados en la escena. Estos éxitos fueron, además, las alas que primero le hicieron encumbrarse a las alturas de la gloria e hicieron su nombre más famoso y popular entre el gran público. Pero el centro de gravedad de estas creaciones residía en un campo totalmente distinto; mejor dicho, no es lo que caracteriza como obras del arte dramático a estas producciones suyas lo que les da su especial significación, sino que son las ideas y los principios que en ellas toman cuerpo.

Voltaire es, como se sabe, el tercero de los grandes poetas trágicos de su nación; es en cierto modo el Eurípides de la trinidad de poetas trágicos de Francia, semejante a éste no sólo en el hecho de que hace de sus dramas, en mayor medida que sus predecesores, vehículo de su ideología filosófica, religiosa y política, sino también porque acierta a sobrepujar, en algunos puntos, a sus antecesores, entre los cuales él mismo reputaba a Racine como insuperable, desde muchos puntos de vista. También Corneille y Racine habían tomado por modelo a los antiguos; pero con la diferencia de que Voltaire llevó a este estudio un temperamento distinto del de aquéllos y de que a esta influencia se unía, en él, la de los dramaturgos ingleses, principalmente la de Shakespeare.

Voltaire y los trágicos antiguos. Planes de reforma del arte dramático.

En los griegos había observado, sobre todo, que el motivo del amor no era, ni mucho menos, el predominante, como en los franceses. Cierto es que atribuía esta diferencia, por lo menos, en parte, a circunstancias pasajeras relacionadas con la época, al hecho de que la mujer griega vivía más retraída de la sociedad y unido esto a la circunstancia de que los papeles femeninos, en el teatro griego, fuesen representados siempre por hombres, ya que la mujer no podía salir a escena. Pero, cualesquiera que las causas fuesen, encontraba injustificado el que Corneille, por ejemplo, en su *Edipo,* hiciese girar el drama en torno a la pasión amorosa de Teseo por Dirce, hija del primer matrimonio de Yocasta; y no soportaba el que otro dramaturgo francés anterior a él, Crebillón, presentase a la heroína de la venganza enamorada de un hijo y a Orestes enamorado de una hija de Egisto. Voltaire abrigaba un sentimiento sano y muy acusado contra estas intrigas amorosas, sentimiento que en un principio no era, sin embargo, lo bastante claro o lo

bastante decidido para tratar de imponerse contra el gusto dominante.

Los protagonistas de una tragedia –expresa en la introducción a su *Edipo,* escrita hacia 1719– necesitan sentir "pasiones"; ¡cuán insípido sería el papel de una Yocasta si no obrase impulsada, al menos, por el recuerdo de un amor verdadero! Esto le lleva a fingir una vieja pasión amorosa de esta heroína por Filocteto, implicando a éste en los tres primeros actos del drama, de un modo no menos ridículo que Teseo en la tragedia de Corneille. El propio Voltaire se dió cuenta de esto más tarde, y ya en el prólogo al *Orestes,* escrito en 1750, proclama como su empeño luchar por sacar al teatro francés, dentro de sus fuerzas, de la blandura y la afectación en que ha caído por el excesivo predominio de la galantería en los marcos de la misma tragedia. El amor, dice en la dedicatoria de su *Merope,* o es el alma de un drama o debe desterrarse por completo de él. Si aparece en escena, debe ser el verdadero nudo de la obra y no un simple pegote, y ha de ser, además, una verdadera pasión dramática, es decir, una pasión que lleve a quien la sienta al infortunio y al crimen, si no acierta a ser dominado por la virtud. Fiel a este principio suyo, vemos cómo excluye totalmente de algunas de sus tragedias posteriores, como *Orestes, Merope* y, en cierto sentido, la *Roma salvada,* el tema del amor y cómo en la *Muerte de César* suprime todos los papeles femeninos.

Vino a fortalecerle en estas ideas, además de su acertada concepción de la tragedia antigua, el precedente de Shakespeare, el cual, lo mismo que en general el contacto con el teatro inglés, durante su estancia en Londres, ejerció una influencia muy profunda sobre Voltaire, como dramaturgo.

> ¡Con qué placer tan grande –dice en el envío de su *Bruto* a lord Bolingbroke– asistí en Londres a la representación del *Julio César,* que desde hace ciento cincuenta años entusiasma y deleita al público de vuestra nación! No es que yo trate, ni mucho menos, de dar por buenas las bárbaras irregularidades y anomalías de que está llena esa obra; pero lo asombroso es que no abunden todavía más, en una obra como ésa, escrita en un siglo de cultura y por un hombre que ni siquiera sabía latín y no había tenido más maestro que su genio. En medio de tantas y tan burdas faltas, ¡qué emoción tan profunda la que produce en nosotros la figura de su Bruto cuando, esgrimiendo el puñal tinto en la sangre de César, congrega al pueblo romano y le habla así, desde la tribuna de los oradores: Romanos, ciudadanos, amigos, etc.! Tras esta escena, aparece Marco Antonio, y con su discurso, lleno de artificio, mueve de nuevo a la reflexión a aquellos espíritus orgullosos y

agitados; cuando ya los ha apaciguado, apunta al cadáver de César y, con las imágenes más apasionadas, los espolea a la sublevación y a la venganza. Difícilmente tolerarían los franceses que se sacase a escena, en su teatro, un coro de artesanos, que el cadáver ensangrentado de César fuese mostrado al pueblo ni que se incitase a éste a la rebelión, desde la tribuna de los oradores. Tal es la fuerza de la costumbre, reina y señora del mundo.

Al volver a su patria cargado de estas impresiones, Voltaire tenía que sentir como cadenas las trabas a que se veían sometidos los poetas de su país y que no regían, en cambio, para los del otro lado del Canal. Creía, sin embargo, con su natural sagacidad, poder distinguir entre las limitaciones impuestas por la naturaleza misma de las cosas y las que obedecían simplemente al poder de la costumbre y al capricho de los hombres. Incluía entre las segundas, sobre todo, la excesiva delicadeza del público francés, que obligaba al poeta a ocultar entre bastidores, para limitarse a relatarlas en la escena, muchas cosas que debieron ocurrir ante la vista del espectador, si la acción había de adquirir toda la fuerza necesaria. Parecíale, además, que el gusto francés era extraordinariamente inconsecuente, en esto. La escena, según la tradición francesa, no podía mancharse con sangre; por consiguiente, el héroe no debía matar a nadie ante los ojos del público; sí podía, en cambio, según la convención establecida, matarse a sí mismo, como si ello no significara también ensangrentar la escena.

El teatro francés y el inglés. La escena parisiense.

Otra de las exigencias impuestas por este sentido falso de la delicadeza vedaba al drama francés sacar a escena personajes, nombres o situaciones de la historia moderna. Si un poeta francés quería tratar un tema de la historia de Venecia, sin atentar contra los usos establecidos, tenía que revestirlo con el ropaje de una vieja historia romana de conjurados. En cambio, los ingleses, como el propio Voltaire hace notar en la introducción a su *Zaira,* tenían el atrevimiento, en el que él mismo se inspiraba, de sacar a escena los nombres de sus propios reyes y de las familias del reino, camino que, según él, permitiría crear en Francia un nuevo tipo de tragedia, muy apropiado para su teatro. Y así vemos cómo precisamente en la *Zaira,* en la *Adelaida du Guesclin* y en el *Tancredo,* se atreve a tratar temas y a manejar nombres de la realidad francesa, aunque muy alejados, ciertamente, y con bastante

timidez. Todavía no había llegado, para los franceses, la hora de arrojarse al torbellino de la historia patria, a la manera como lo hiciera Shakespeare en Inglaterra.

No fué éste el único sentido en que Voltaire procuró ampliar el estrecho horizonte de la temática del drama francés. El teatro, dice en la introducción a uno de sus dramas más tardíos, los *Gueber,* está ya cansado de narrar solamente las aventuras propias de personajes principescos y que nada o poco interesan al resto de los mortales: opinaba que podía influirse más en la gente sacando a escena personas más cercanas a la realidad, razón que le movía, nos dice, a presentar en esta obra (la cual no llegó a representarse, hay que decirlo), un jardinero, dos mozas de campo, dos oficiales subalternos y hasta un simple soldado. Añádase a esto la dilatación de los horizontes geográficos, ya que sus dramas se desarrollan en todos los países y continentes, desde China hasta el Perú, desde Inglaterra hasta las tierras de los bárbaros.

Por otra parte, a Voltaire hacíasele ya demasiado pobre y estrecha la escena del teatro francés, incluso desde el punto de vista de las posibilidades materiales. La Comedia de París era una vieja sala de baile, en uno de cuyos extremos se levantaba un escenario pequeño y mal decorado, que aún contribuía a estrechar más la vieja y mala costumbre parisiense de que un cierto número de gentes privilegiadas se colocase a ver la obra en la misma escena, sentado en bancos, a sus lados o incluso plantados de pie y molestando a los artistas y al público. Esto quitaba al teatro toda ilusión y embarazaba hasta lo indecible los movimientos escénicos. "¿Cómo atreverse —escribe Voltaire— a hacer aparecer la sombra de Pompeyo o el espíritu de Bruto en medio de un corro de jóvenes desocupados que toman pie de las cosas más serias para hacer un chiste?" En vista de que este abuso entorpecía considerablemente el efecto de las apariciones de los espíritus en su *Semíramis,* estrenada en el año 1748, logró que sus apremiantes instancias y sus influencias fuesen despejando la escena poco a poco, dejando en ella el espacio necesario para que los personajes pudieran moverse con mayor libertad y hasta para que pudiera desplegarse en ella la pompa y el esplendor requeridos por cierta clase de obras.

De estas limitaciones injustificadas o, por lo menos, innecesarias, basadas tan sólo en el hábito y en el prejuicio, de las que Voltaire pugnaba por librar al teatro francés, ateniéndose para ello

a los precedentes de Grecia y de Inglaterra, distinguía nuestro autor otra clase de trabas más justificadas según él, ya que residían, a su modo de ver, bien en la esencia misma del drama, bien en la naturaleza propia de la lengua francesa.

Schiller sobre el alejandrino. La métrica de la comedia. Las tres unidades.

El verso dramático de los ingleses era el yambo no rimado; pero, en francés, este tipo de verso, según Voltaire, apenas podría distinguirse de la prosa, por carecer este idioma de vocales largas y breves. Ahora bien, los dramas compuestos en prosa, después de existir los modelos clásicos de un Corneille y un Racine, serían, según su certero símil, algo así como dibujos sin colorear en medio de los cuadros de un Rubens o de un Pablo Veronés. El verso rimado propio de la tragedia es, para Voltaire, el alejandrino, hasta el punto de que los versos blancos a que tradujo una parte del *Julio César,* de Shakespeare, no son otra cosa que alejandrinos sin rimar. Con motivo de la traducción del *Mahoma,* de Voltaire, hecha por Goethe, Schiller expresó certeramente lo que este tipo de verso significa para el drama, en términos tales, que no cabría encontrarlos mejores.

> La propiedad que tiene el alejandrino —escribe Schiller a Goethe— de desdoblarse en dos partes iguales y el modo como se presta la rima para hacer de dos alejandrinos una unidad, no determinan solamente todo el lenguaje, sino también todo el espíritu interior de estas obras. Los caracteres, las intenciones, el comportamiento de los personajes, todo aparece colocado, de este modo, bajo la regla del contraste, y así como el violín del músico dirige los movimientos de los bailarines, así también el carácter del alejandrino, con sus dos caras, guía las emociones del ánimo y los pensamientos. El entendimiento se ve continuamente estimulado de este modo, y todo sentimiento, todo pensamiento tiene que acoplarse a esta forma como al lecho de Procusto.

Así, pues, en el alejandrino vemos cómo cada verso se desdobla, por la cesura del centro, en dos partes iguales y cómo, además, cada dos versos forman una pareja inseparable. A esta segunda limitación intentó sustraerse Voltaire en su *Tancredo,* mediante el empleo de las rimas cruzadas, aunque no sin temor de acercarse demasiado a la prosa, al evitar la uniformidad de la rima emparejada. El intento no puede, de otra parte, ser considerado como muy feliz, aun reconociendo todo lo que hay de lau-

dable en el empeño. La rígida medida del alejandrino reclama también un gran rigor en la sucesión de las rimas; las rimas alejandrinas libremente entrelazadas del *Tancredo* producen la impresión de una avenida de álamos no recta, sino llena de curvas y revueltas.

En algunas comedias, como en *El hijo pródigo,* en el *Derecho señorial* y en *La gazmoña,* emplea Voltaire, a veces, la forma del yambo rimado de cinco sílabas, que resultaba, sin embargo, demasiado ligera para el drama. Podríamos realmente considerar como una desgracia nacional de los franceses el hecho de que el genio de la lengua francesa no supiera romper a tiempo los feos moldes de esta métrica, manteniendo en pie el alejandrino como una especie de uniforme dramático en que el poeta se ve obligado a embutir los discursos de sus personajes, y no cabe duda de que los ingleses y los alemanes han sido mucho más afortunados, al plasmar con el yambo libre de cinco sílabas una métrica dramática en la que el brío del ritmo se combina sabiamente con la libertad del movimiento.

Si esta coacción de la rima a que el dramaturgo francés se ve obligado a someterse tiene su razón de ser en la naturaleza particular de su lengua, Voltaire creía reconocer en la naturaleza general del drama mismo el fundamento de otra ley restrictiva que pesaba sobre esta clase de creaciones literarias. Nos referimos a las tres famosas unidades de acción, de lugar y de tiempo, que los preceptores literarios franceses creían descubrir en la *Poética* de Aristóteles, al paso que Lessing enseñaba a los alemanes que el único precepto que los dramaturgos griegos consideraban inviolable, teórica y prácticamente, era la unidad de acción, ya que los otros dos sólo eran tomados en consideración cuando se derivaban de aquél, o cuando lo hacía necesario la presencia constante del coro (exigencia ésta que no existe para nosotros).

Voltaire, por su parte, se atiene infaliblemente al principio de que las leyes de lo verosímil exigen que la acción de un drama se desarrolle en el lapso de tres horas, es decir, en el tiempo exacto que dura la representación, sin salirse, además, de los confines geográficos de un palacio, y se burla de Shakespeare, quien traslada a sus personajes, de golpe, de un barco que navega por alta mar a un lugar situado a quinientas millas tierra adentro, de una cabaña a un palacio, de Europa al Asia, y que gusta de representar al mismo tiempo una o varias acciones cuya duración se extiende a lo largo de medio siglo. Sin embargo, aunque Shakespeare vaya,

en esto, innegablemente, demasiado allá, aunque su vertiginoso cambio de escenas, de una parte, y de otra los considerables abismos de tiempo que median entre las diversas partes de algunos de sus dramas, sin hablar de las dificultades que ello plantea a la representación, atenta demasiado gravemente contra la continuidad de la acción y, por tanto, contra su unidad, nada puede razonablemente objetarse, desde el punto de vista del arte dramático bien entendido, contra el hecho de que en *La muerte de Wallenstein,* por ejemplo, los tres primeros actos se desarrollen en Pilsen y los dos últimos en Eger, o de que, en el *Egmont,* entre el comienzo y el final del drama, se reciban en España correos de los Países Bajos informando del levantamiento, y a consecuencia de ello marche un ejército español contra los sublevados; o de que, incluso dentro del mismo acto, como ocurre, por ejemplo, en *Cábala y amor,* cambie la escena entre los fastuosos salones del presidente y la favorita y el modesto cuarto del músico. Por el contrario, después de haber sustituído por otra más complicada la sencilla acción dramática de sus dos predecesores, hay que reconocer que las artes y las violencias por él empleadas para encuadrar la acción, por lo menos aparentemente, dentro de los límites de un tiempo corto y de un espacio inmutable, infringían aquellas leyes tradicionales de un modo mucho más peligroso.

El drama griego, el inglés y el francés. Voltaire y la traducción francesa de Shakespeare. Su juicio definitivo sobre este autor. La tendencia en los dramas volterianos.

Y si, en este punto, Voltaire se atiene deliberadamente, como vemos, al principio fundamental del siglo clásico de la dramaturgia francesa, en otros puntos, en los que pretende sopesar imparcialmente los méritos y defectos respectivos del teatro francés, de una parte, y de otra los del teatro griego y británico, le vemos navegar inconscientemente por las aguas de los prejuicios nacionales.

En los primeros tiempos después de su retorno de Inglaterra, sostenía que el defecto del teatro griego y del inglés era el exceso de osadía, que confundía lo cruel con lo espantoso, mientras que el teatro francés pecaba por exceso de timidez; los griegos y los ingleses, decía, se pasan muchas veces de la meta trágica, al paso que los franceses, llevados de su miedo a la exageración, no la alcanzan; la escena, nos dice, no debe ser un palenque de estrangu-

lamientos y matanzas, como en Shakespeare y sus sucesores, pero tampoco puede reducirse el drama a una mera conversación, como en tantos autores franceses. Pese a toda la irregularidad de su construcción y a toda la torpeza de su lenguaje, hay que reconocer a los dramas ingleses una ventaja, que compensa muchos defectos, y es que tienen acción.

Sin embargo, con el tiempo, Voltaire va haciéndose más susceptible para los defectos del drama inglés y más celoso para los méritos del teatro francés. Atribuye una importancia cada vez mayor a detalles puramente externos, tales como el entrelazamiento perfecto y formal de las escenas, de tal modo que la escena no permanezca nunca vacía. La elegancia de la expresión, las sentencias ingeniosas con que se adorna el drama francés a manera de piedras preciosas, y a veces de abalorios, hacen que este teatro brille, según Voltaire, por encima de cualquier otro. El gusto francés, y en particular el gusto parisiense, aunque le oponga algunos reparos, es para él, en fin de cuentas, el gusto normal y se halla muy por encima, particularmente, del gusto griego, como París se halla por encima de la capital ática en cuanto al número de habitantes y a las representaciones dramáticas. Tal vez el teatro francés abuse un poco del tema del amor, haciendo descender esta pasión, con frecuencia, al plano de la simple galantería, pero hay que reconocer que, en las representaciones dramáticas del amor, los franceses son, a pesar de todo, los primeros maestros de todos los tiempos. En vano se buscarán en la escena de otros países la delicadeza, la ternura y la verdad con que los autores franceses tratan los problemas del amor. "Nuestros enamorados —dice Voltaire en la dedicatoria de su *Zaira* a un amigo inglés— hablan como enamorados; los de vuestro drama, hasta ahora, solamente, como poetas." Y, mientras que hasta aquí parecía como si también en lo tocante al drama tuvieran ambas naciones que completarse, que aprender la una de la otra, ya en la *Zaira,* hacia el año 1732, vemos cómo el orgullo nacional ha crecido tanto en nuestro poeta, que declara abiertamente: "Los ingleses tienen que someterse a las reglas de nuestro teatro, como nosotros debemos acatar las de su filosofía. Los experimentos de los franceses en cuanto al corazón humano son tan buenos como los de los ingleses con respecto a la naturaleza. Los ingleses son maestros en el arte de pensar; los franceses lo somos en el arte de agradar."

Frente a este feliz estado de contento y satisfacción consigo

mismo se alzaba constantemente la imagen de Shakespeare. En los días de su vejez, nuestro poeta hubo de soportar, incluso, la aparición de una traducción francesa del autor de *Hamlet,* cuyo autor, un tal Letourneur, apenas reconocía personalidad poética a los trágicos franceses, al lado del británico. El mismo había sido el primero en evocar en Francia el espíritu del gran dramaturgo inglés; ahora no sabía cómo conjurarlo. El *Julio César* de Shakespeare le había conmovido, incitándolo a la traducción y a la imitación; consideraba la aparición del espíritu, en el *Hamlet,* como uno de los ardides teatrales mejor logrados, y no se cansaba de expresar su admiración por el monólogo hamletiano.

Estoy muy lejos —dice en la introducción a su *Semíramis*— de justificar en todas sus partes la tragedia *Hamlet;* es una obra tosca y bárbara, que en Francia o en Italia no soportaría ni el más vil populacho. Hamlet pierde la razón en el segundo acto, y su amada se vuelve loca en el tercero; el príncipe apuñala a su padre bajo el pretexto de matar a una rata, y la heroína del drama se suicida, ahogándose; los sepultureros cavan su fosa en la escena, entre bromas de mal gusto, mientras juegan con una calavera; el príncipe contesta a sus repelentes vaciedades con frases necias, no menos repugnantes. Entre tanto, uno de los personajes del drama conquista el reino de Polonia. Hamlet, su madre y su padrastro beben justos en escena; cantan en la mesa, se pelean y se matan los unos a los otros. Parece todo obra de la imaginación de un salvaje borracho. Pero, junto a estas burdas anomalías, que hacen que el teatro inglés se caracterice todavía hoy por su barbarie y su mal gusto, encontramos en el *Hamlet,* por extraño modo, una serie de rasgos verdaderamente sublimes y dignos del más grande de los genios. Tal parece como si la naturaleza se complaciera mezclando en la cabeza de este poeta lo más grande y lo más vigoroso con lo más vil y detestable.

Que en la propia Francia alguien se atreviera a ensalzar a un talento tan caótico como éste, o, como ahora escribía nuestro poeta a D'Alembert, sin andarse con rodeos, a este rústico patán, que no había escrito ni dos líneas correctas, contraponiéndolo e incluso prefiriéndolo a los clásicos del teatro francés, sublevaba por igual el gusto artístico y el orgullo patriótico y personal de Voltaire. Dos años antes de morir, se dirigió a la Academia Francesa, protestando contra ello.

Imagínense ustedes, señores —exclama, al final de este escrito—, a Luis XIV en su galería de Versalles, rodeado de su brillante corte; un patán cubierto de harapos (que no es, ahora, el mismo Shakespeare, sino su traductor y panegirista) se desliza por entre las filas de los héroes de los grandes hombres y de las bellezas que forman esta corte y les insinúa la idea de que

abandonen a un Corneille, un Racine y un Molière, para traspasar su admiración a un saltimbanqui, que tiene alguna que otra salida ocurrente y hace muchos visajes. ¿Cómo creen ustedes que habría sido recibida semejante insinuación?

Un crítico inglés habíase atrevido a comparar la primera escena del *Hamlet* a la primera escena de la *Ifigenia* de Racine y a decir, refiriéndose al parlamento de Arcas de esta segunda obra:

> ¿No oísteis en la noche ningún extraño ruido?
> ¿Por acaso los vientos vendrán en nuestra ayuda?
> Mas todo calla: el viento, las tropas y Neptuno,

considerado como un modelo clásico, que la respuesta de uno de los soldados de la guardia en el *Hamlet,* cuando dice: "No he oído moverse ni a un ratón", era mucho más natural. "Sí, señor —replica Voltaire, sin poder contener su irritación—, esa respuesta puede darla un soldado en el cuerpo de guardia, pero no en el teatro, delante de los más altos personajes de la nación, que se expresan siempre con nobleza y ante los cuales hay que hablar también en términos nobles." Voltaire nos revela, aquí, el secreto de esta dramaturgia clásica de los franceses. El drama, así concebido, es un pasatiempo de la corte; los personajes que en él salen a escena tienen que hablar, no como les place, como cuadra a su carácter y a la situación, sino como es conveniente hablar ante el rey y sus cortesanos: la suprema ley del arte dramático no es, según esto, la verdad, la naturaleza y la belleza, sino sencillamente la etiqueta.

Se comprende, así, sobradamente bien, por qué el laudable empeño de Voltaire de echar por tierra las trabas levantadas por la tradición dramática de los franceses no podía, a la postre, conducir a nada serio, y por qué sus dramas, por mucho que difieran entre sí en lo tocante a la forma y al valor, no niegan nunca, en su conjunto, "el modo gálico", según la expresión empleada una vez por Goethe.

El "Mahoma" de Voltaire y Benedicto XIV. Voltaire, imitador de Shakespeare. El "Tancredo".

Nos llevaría más espacio de la cuenta estudiar en detalle y por separado todas las obras de teatro de Voltaire, ya que escribió no

menos de 27 ó 28 tragedias y 15 comedias, óperas, obras de circunstancias y otras piezas teatrales. En su *Dramaturgia hamburguesa,* se extiende Lessing en consideraciones muy conocidas acerca de tres de sus tragedias, *Zaira, Merope* y *Semíramis.* Otras dos, *Mahoma* y *Tancredo,* han sido traducidas a nuestra lengua nada menos que por Goethe. El gran poeta alemán las tradujo, como de acuerdo con él expone Schiller en las famosas estancias, no como modelos literarios en el más alto sentido de la palabra, sino sencillamente para oponer al superficial realismo y naturalismo tan en boga en las obras de Iffland y de otros autores de la época, piezas ajustadas a las reglas del arte y del estilo y que se destacaban de la realidad vulgar imperante, aunque sólo fuera por el riguroso ritmo del lenguaje. Schiller mostrábase, naturalmente, de acuerdo con el hecho de que Goethe tradujese los dos dramas franceses a yambos libres, aunque temía que, al estar el ritmo del verso alejandrino tan incrustado en la estructura de aquellas obras, quedasen en ellas muy pocos valores generales humanos, después de disuelto este tipo de verso. El propio Goethe se lamentaba de la sobriedad de estos dramas y sentía la necesidad de añadirles, aquí y allá, "algo vivo", para infundirles "más plenitud que en el original". De este modo, la traducción de Goethe, maravillosamente fiel allí donde no difiere intencionalmente del original, es más bien, en realidad, una refundición, en la que tan pronto habla con mayor libertad y mayor calor el lenguaje de los sentimientos como se trazan con mayor finura las reflexiones y las luchas interiores, contrarrestándose a veces los lados tendencioso-prosaicos, y suprimiéndose de raíz, en ciertos casos, las revelaciones demasiado bruscas, como ocurre, en particular, con un discurso final de Mahoma, en veinte versos. Goethe pone a Voltaire en música, hubo de escribir por aquel entonces una ingeniosa mujer (Carolina Schlegel), como Mozart a su libretista, aunque su trabajo no sea de resultados tan agradables.

Voltaire, al igual que toda su época, estaba firmemente convencido, y proclamó esta convicción repetidas veces, de que el drama, como la poesía en general, no sólo puede tener una tendencia, sino de que debe tenerla, de que la finalidad del arte es la de corregir y convertir a los hombres, punto de vista al que en realidad se sobrepone la verdadera práctica del arte en todas las épocas, aunque sólo la ciencia moderna del arte haya llegado a comprenderlo de un modo consciente y conceptual. En un caso particular,

dijo Lessing aquello de que la escena era su púlpito; Voltaire, por su parte, lo consideró y lo practicó siempre así. Entre otras virtudes, nuestro poeta predicaba desde las tablas, como fácilmente se comprende, con especial insistencia, la tolerancia religiosa y el desprecio contra la superstición y el fanatismo, y no cabe duda de que estas ideas constituyen uno de los méritos de sus dramas, referidos éstos a la historia de su tiempo. Estas enseñanzas están presentes en todos sus dramas, desde aquellas palabras de Yocasta, en su primera tragedia:

> No son los sacerdotes lo que el vulgo imagina:
> Por ser nosotros necios, parecen ellos sabios.

hasta las que el emperador pronuncia en los *Guebers:*

> Allá que cada cual viva para su fe,
> mas la ley del Estado todos deben honrarla.

Pero, mientras que en otras obras teatrales de nuestro autor estas ideas sólo se manifiestan en algunas sentencias dispersas aquí y allá o en determinados caracteres del drama, en la primera de las dos obras traducidas por Goethe ya el propio título: *El fanatismo o Mahoma, el profeta* (en el que Goethe, con muy buen acuerdo, suprime la palabra "fanatismo"), indica bien a las claras que está toda ella imbuída de esta tendencia y que sólo existe en gracia a la idea a la que trata de servir. Mahoma, dice Voltaire en una carta que a manera de prólogo precede a la obra, no es otra cosa que Tartufo con las armas en la mano, y así como el *Tartufo* hizo mucho bien, hay que esperar que también el *Mahoma* cumpla su cometido, ya que no ha pasado todavía, por desgracia, el tiempo en que estos crímenes, en grande y en pequeño, hayan perdido totalmente actualidad. Voltaire sólo reconoce que esta manera de tratar el tema atente contra la verdad histórica del personaje en un sentido: en cuanto que Mahoma no cometió precisamente el crimen que en su drama se le atribuye; "pero ¿acaso —se pregunta— no es capaz de todo quien desata la guerra sobre su patria y lo hace, además, en nombre de Dios?"

El *Mahoma* de Voltaire, dominado por esta tendencia, es una obra dura y repelente, a la que ni siquiera la pluma suavizadora y el hálito vivificador del poeta alemán podía prestar un alma mejor. El odio contra el fanatismo y contra la religión positiva

como causa y fuente de él llevó a Voltaire a perder de vista, en este caso como en tantos otros, la visión de que en ocasiones nos da pruebas —incluso con respecto a Mahoma, cuando enfoca esta figura con un sentido histórico— de que en el nacimiento y el desarrollo de las religiones lo primero y más importante es el entusiasmo y de que el cálculo ocupa siempre, en estos casos, un lugar secundario. Su Mahoma dramático, sin ser un vil estafador, carente de ideas, es un frío y consciente calculador, una figura que nos recuerda al Cagliostro de Goethe, tan burdo y tan tosco, que resulta inexplicable el encanto ejercido por su persona y el poder que el propio drama le atribuye sobre gentes importantes. En este sentido, estaba en lo cierto Napoleón al censurar el drama de Voltaire ante Goethe, no sólo desde un punto de vista puramente personal, porque le resultara desagradable este conquistador del mundo convertido en un charlatán rutinario, sino en un plano totalmente objetivo, ya que un hombre de este tipo no podría jamás conquistar el universo. El hecho de que el poeta pudiera dedicar una obra como ésta, cuyas miras no se circunscribían, ni mucho menos, a Turquía, al Papa o, para decirlo con las propias palabras de la dedicatoria, "a la cabeza visible de la religión verdadera, este escrito dirigido contra el fundador de una religión falsa y bárbara", es tan significativo de Voltaire como de la época en que esto ocurría, en la que ocupaba el solio pontificio un hombre (Benedicto XIV, *le bonhomme Lambertini,* como Voltaire lo llamaba) que agradeció la dedicatoria con una alegre carta.

Digamos, aunque sólo sea de pasada, unas cuantas palabras acerca de algunos de los dramas de Voltaire más conocidos. Entre los que recuerdan los modelos griegos, ya hemos hablado del *Edipo,* como de un intento frustrado de la juventud del poeta. El *Orestes* es ya una obra más madura; sin embargo, el tema de este drama se halla tan íntimamente entrelazado con la idea antigua de la venganza de la sangre, que difícilmente podía servir de base para la obra de un autor moderno. No ocurre lo mismo con la *Ifigenia,* que es como el último eco de la fábula de los Tantálidas y se presta perfectamente para un tratamiento espiritualizado, como el que sirve de base a la versión de Goethe; en cambio, el tema de Orestes, es decir, el de Electra, forma precisamente el áspero eslabón central de esa misma fábula, siendo preferible dejarlo estar que falsearlo, como lo falsea Voltaire. En efecto, ¿qué es lo que queda en pie de la idea original del mito, si se hace, como hace él, que

las Erinnias no aparezcan después, sino antes del matricidio, con lo que éste queda reducido a la obra de la pura casualidad?

Entre las tragedias romanas, en las que Voltaire pretendía medir sus fuerzas con los poetas del *Cinna* y del *Británico,* la que lleva por título *La Roma salvada* y que su autor tenía en especial estima, principalmente por el papel que en ella se asigna a Cicerón, no pasa de ser, en realidad, un drama escolar; descontando la elocuencia y la fuerza del lenguaje, aloja ésta, sobre poco más o menos, la forma dramática en que un profesor versado en estas materias podría construir los frutos de sus lecturas de Salustio y de las catilinarias de Cicerón. Los romanos del *Bruto* de Voltaire nos recuerdan los de las pinturas de David: hay en ellos más de desfile y declamación que de naturaleza y grandeza real. *El triunvirato* fué escrito por Voltaire —él mismo nos lo dice— como pretexto para las notas, con objeto de poder fustigar a la luz del ejemplo romano todas las proscripciones, principalmente las nacidas del fanatismo religioso, y poner al desnudo a sus autores. La influencia del teatro inglés, que se revela ya en el *Bruto,* es más marcada todavía en la tragedia titulada *La muerte de César,* la cual ocupa, por ello mismo, un lugar distinto entre los dramas de Voltaire.

La muerte de César fué una de las obras compuestas por Voltaire bajo la influencia manifiesta de Shakespeare. La escribió pensando en el César del dramaturgo inglés, lo mismo que para escribir *Semíramis* se inspiró en el Hamlet, para escribir *Zaira* en Otelo y para el *Tancredo* en Romeo y Julieta. Qué relación guardan la *Zaira* y la *Semíramis* con sus modelos fué explicado ya por Lessing hace más de cien años, y no es cosa de repetirlo aquí. Pero no es menos interesante el cotejo en lo que se refiere a *La muerte de César.* Como lo indica ya el título, la obra de Voltaire no abarca más que la mitad de la de Shakespeare, la cual incluye también la muerte de Bruto y Casio. Mas entre el asesinato de César y la batalla de Filipos median dos años, y ya sabemos que Voltaire no podía, con arreglo a sus principios preceptivos, escenificar una acción que durase más de tres horas, es decir, exactamente lo mismo que la representación de la obra. Esto obligábale a cortar por la mitad la obra de Shakespeare. Y, si sólo lo hubiese hecho así, podría pasar: se ha dicho repetidas veces, en efecto, que el *Julio César* de Shakespeare contiene dos tragedias en una. Pero lo que en la obra inglesa más profundamente le había impresionado a Voltaire era la escena que se desarrolla entre Bruto y Marco Antonio junto al cadáver de César, escena que forma precisamente el

tránsito de la primera a la segunda parte del drama. Voltaire pone fin al suyo con esta escena y con la conmoción popular que el discurso de Marco Antonio suscita, lo que hace que su obra sea algo así como una premisa que no va seguida de la correspondiente conclusión. Además, esta premisa misma, considerada de por sí, aparece debilitada, y en parte incluso artificiosamente tergiversada, en relación con el original. Voltaire suprime en el parlamento de Casca la parte grotesca y, por otra parte, al hacerse eco de la especie de que Bruto era hijo natural de César, introduce en el drama un elemento con el que, creyendo y queriendo darle un giro trágico, lo hace en realidad indeglutible para el buen gusto.

En *Romeo y Julieta* veía el poeta francés un gran tema dramático, representado por aquel amor tendido sobre el abismo de los dos bandos enemigos, y un magnífico final trágico en la reconciliación de los dos amantes cuando era ya demasiado tarde para ello; pero, para realzar todavía más el efecto, desliza en el *Tancredo* un equívoco entre los amantes mismos. Prescindiendo de lo mucho de artificioso y de inverosímil que esto introduce en el drama, hay que reconocer el gran mérito teatral de esta obra, ensalzado ya por Goethe. El *Tancredo* forma, con *Zaira* y *Alzira*, el grupo de los dramas volterianos en los que habla con más fuerza "la emoción humana".

Las comedias de Voltaire. Las "Cartas sobre los ingleses". Orden de prisión. Su huida. Lo repelente en las "Cartas".

En la comedia, el talento de Voltaire brilló siempre mucho menos que en el drama; y, como se daba perfecta cuenta de ello, gustaba de estrenar sus comedias, generalmente, bajo un seudónimo. Algunas de ellas fueron traducidas en seguida, sin embargo, a otros idiomas, y a ello se debe la circunstancia de que en la *Dramaturgia* de Lessing nos encontremos con breves juicio sobre su *Nanina*, sobre *La mujer que tiene razón* y sobre *La escocesa*. Algunas de estas obras fueron escritas, originalmente, para ser representadas por aficionados, contando con el encanto que los actores y actrices improvisados habrían de comunicar a sus respectivos papeles. Algunas de ellas, entre las que se destaca principalmente *La escocesa*, escrita en prosa, figuran realmente en aquel género intermedio que por aquellos años comenzaba a extenderse por el mundo desde Inglaterra y que los franceses conocían por el nombre burlesco de "comedia llorona". Voltaire rechazaba como un

género híbrido el tipo de comedia que conmovía sin hacer reír; en cambio, las obras en las que lo patético se combinaba con lo ridículo ofrecían, según él, una imagen bastante fiel de la vida, donde las cosas sucedían de un modo parecido. *La escocesa* resiste todavía la representación y no desmerece de otras obras del mismo género, por ejemplo, las de Diderot; en cambio, *El depositario*, que trata un tema parecido al del *Tartufo*, queda muy por debajo de éste, desde todos los puntos de vista. Es ésta, indudablemente, una de las facetas más débiles en la producción literaria de Voltaire, comprobándose con ello una vez más que se puede ser un gran satírico sin ser, por ello, necesariamente, un gran cómico.

Hemos procurado agrupar de una vez, por razones de claridad sistemática, todo lo que teníamos que decir acerca de Voltaire como dramaturgo, aun a riesgo de interrumpir con ello el hilo de nuestro relato biográfico. Dejamos cortado este relato en el año 1732, año en que vieron la luz, sucesivamente, la *Zaira* y el *Templo del gusto*, en medio de grandes elogios y aplausos la primera y estrellándose la segunda contra las censuras y la repulsa. Pasemos ahora a hablar de aquella otra obra, mucho más peligrosa, que por aquel entonces, como más arriba decíamos, traía entre manos.

Un espíritu como el de Voltaire difícilmente podía dejar inactivas en su fondo impresiones varias, tan profundas y tan decisivas como las que había ido acumulando durante los varios años de su estancia en Inglaterra. Sentía, naturalmente, la necesidad, no sólo de ordenarlas, sino de darles salida y expresión, para beneficio y provecho de otros. Estos otros eran los franceses, a quienes su compatriota, al retornar de otro mundo, quería darles a conocer que al otro lado del Canal había gentes, había una nación, un Estado y una literatura que merecía la pena conocer y, en más de un punto, estudiar e imitar.

Tal fué el origen de las *Cartas sobre los ingleses*, conocidas también por el nombre de *Cartas filosóficas*, por una de las partes esenciales de su contenido. En parte, estos apuntes habían sido llevados al papel por su autor ya en Inglaterra, desarrollándolos con posterioridad y suavizándolos repetidas veces, pues se daba cuenta de que cosas que en Inglaterra podían decirse sin empacho debían exponerse, en Francia, con mesura y discreción, para no suscitar escándalo.

En una serie de cartas se pasa revista a todo lo que en Inglaterra hay de notable, según el autor: el Parlamento y las sectas, la

Iglesia y el teatro, los filósofos y los poetas, la legislación y el comercio. Y como los puntos de vista del extranjero podían interesar también a los ingleses y su amigo Thieriot se encontraba a la sazón en Inglaterra, le autorizó para que publicase allí las cartas, traducidas al inglés y en su propio beneficio, y la opinión inglesa, salvo algunas censuras de detalle, acogió la publicación con simpatía y con aplauso. En su patria, Voltaire empezó tanteando el terreno mediante la lectura que de las cartas sobre los cuáqueros, previamente recortadas, hizo al cardenal Fleury, quien empuñaba el timón del Gobierno francés desde los días de su viaje a Inglaterra; la anciana eminencia se mostró deleitada y regocijada con la lectura. Entre tanto, llevóse a cabo, calladamente y otra vez en Ruán, la impresión del libro; pero, al surgir de pronto en París una reimpresión, llamó la atención del Gobierno, el cual secuestró los ejemplares de la edición, mandó al editor a la Bastilla, efectuó un registro en el domicilio del autor, en ausencia de éste, y el 8 de mayo de 1734 le envió una orden de arresto a Monjeu, sabiendo que se encontraba allí, en las bodas del duque de Richelieu. Dos días antes, prevenido por su amigo Argental, Voltaire había desaparecido de allí, viajando primero por Lorena y más tarde por el Rin, mientras que las autoridades de París, el 10 de junio, ordenaban que el verdugo rasgara y quemara su libro, como "escandaloso y atentatorio contra la religión, las buenas costumbres y el respeto debido a la autoridad".

No necesitamos esforzarnos mucho para descubrir qué es lo que en las *Cartas sobre los ingleses* escandalizaba tanto a la Francia de aquel tiempo. "El pueblo inglés —leemos en estas páginas a propósito del Parlamento— es el único en la tierra que ha logrado, gracias a su resistencia, reglamentar el poder real y darse por último, como resultado de una serie de esfuerzos, esa sabia forma de gobierno en que el príncipe tiene todo el poder necesario para hacer el bien, pero tropieza con toda suerte de trabas para obrar el mal, en que los nobles son grandes sin ser soberbios ni tener vasallos y en que el pueblo participa en el gobierno sin desórdenes. El Gobierno de Inglaterra no tiene por mira el brillo; no se propone como fin hacer conquistas, sino impedir que sus vecinos las hagan. Este pueblo no es celoso solamente de su propia libertad, sino también de la de los otros pueblos. Es cierto que el fundar la libertad, en Inglaterra, ha costado algo; han tenido que correr, para ello, ríos de sangre, en los que se ha ahogado el ídolo del despotismo; pero los ingleses no creen haber pagado su liber-

tad demasiado cara. Las otras naciones no han vertido menos sangre, pero la sangre por ellas vertida por la causa de su libertad sólo ha servido como argamasa de su servidumbre."

Si estas afirmaciones no podían sonar bien en los oídos de los gobernantes de Francia, tampoco podían ser tenidas por edificantes expansiones religiosas del cariz de las siguientes:

> Los ingleses dan gracias a Dios por ser protestantes, cuando se les dice que nuestros abates se encumbran a los obispados gracias a las intrigas de mujeres, que viven en descaradas orgías, hacen versos galantes, dan todos los días delicadas y largas cenas y se levantan de ellas para impetrar las luces del Espíritu Santo y hacerse pasar por los sucesores de los apóstoles. Lo que no es obstáculo para que aquellos protestantes sean unos miserables herejes, merecedores de ser quemados con todos los diablos, como dice el maestro Rabelais, razón por la cual no quiero tener nada que ver con ellos.

Pero al autor de tales cartas no se le reprochaban solamente estos juicios y manifestaciones, con los que dejaba bastante mal paradas las cosas del Estado y de la Iglesia imperantes en su patria, ni la sospechosa inclinación al sensualismo de Locke que dejaba traslucir, sino que se veía también con malos ojos el hecho de que proclamase la teoría newtoniana de la gravitación frente a los remolinos cartesianos, en que se habían educado los sabios franceses, de que abogase en pro de la vacunación contra la viruela y hasta de que reconociera —ya hemos visto con cuántas reservas— los méritos del teatro de Shakespeare. Para la Francia de aquel tiempo, todo esto eran verdaderas herejías, una especie de contrabando espiritual que Voltaire introducía a Francia de Inglaterra y que era necesario destruir a todo trance, castigando al contrabandista como se merecía.

La publicación de esta obra dió origen, además, a un lamentable proceso contra el librero, en el que no cabe duda de que la razón asistía a Voltaire, aunque su cicatería desorbitada le dió a su contrincante la posibilidad de presentarlo como un usurero. Después de regalar generosamente al amigo los pingües rendimientos de la edición inglesa, regateaba al impresor francés unos cuantos cientos de francos. Así era este hombre: hoy dadivoso y desprendido y mañana avaro y cicatero; y la envidia por él despertada se encargaba de que el público se fijase más en lo segundo que en lo primero.

VOLTAIRE

La marquesa de Châtelet. Cirey. Estancia en Bruselas. Trabajos de Voltaire en Cirey.

Nadie sentía más en lo vivo el forzado alejamiento del autor de las *Cartas filosóficas* ni deploraba tanto su insegura situación como una mujer con la que nuestro poeta venía manteniendo relaciones íntimas desde hacía aproximadamente un año. Me refiero a la marquesa de Châtelet, que ocupa en la vida de Voltaire una posición parecida a la que madame de Stein ocupó en la vida de Goethe. De aquélla podemos decir lo mismo que de ésta dice el autor del *Fausto:* que vino a heredar a todos sus anteriores amores juntos.

Es cierto que el amor no desempeña en la vida de Voltaire, ni con mucho, el mismo papel que en la de Goethe, ya que el poeta francés no tenía un carácter tan apacible y tan sensual como el alemán. Vivía mucho menos para su interior que éste; sus trabajos, sus litigios, su codicia y sus planes financieros tenían su espíritu constantemente distraído. Sin embargo, en sus años mozos era muy sensible a los encantos femeninos y sintió hasta muy tarde la necesidad de estar cuidado por manos de mujer y de tener un lugar en el corazón de una mujer.

Gabriela Emilia de Breteuil, que tal era el nombre de la marquesa de Châtelet, había conocido a Voltaire, siendo todavía un niño, en la casa de su padre (era trece años más joven que él, pues había nacido en diciembre de 1706). Nuestro poeta la perdió más tarde de vista, sobre todo después de su matrimonio con el marqués de Châtelet-Lomont, celebrado un año antes de que Voltaire se pusiera en viaje para Inglaterra. Este matrimonio trajo al mundo dos hijos, pero no tardó en convertirse, siguiendo la moda dominante en aquel tiempo en la alta sociedad francesa, en una relación puramente convencional. Mediaba entre los esposos una gran desigualdad de ideas y aficiones: el marqués era un hombre bondadoso, pero absolutamente vulgar, cuyos horizontes —ocupaba un puesto en el ejército— no iban más allá de la vida de la guarnición y de la caza. No compartía en lo más mínimo los altos afanes espirituales de su esposa ni mostraba la menor comprensión por las profundas apetencias de su corazón. La marquesa, desilusionada, fué a buscar cerca de un señor de Guebriant y, más tarde, todavía con menos fortuna, junto al duque de Richelieu, el grande e irresistible seductor, la dicha que no le había deparado el matrimonio; hasta que, por último, en el verano de 1733, a los

veintisiete años, volvió a encontrarse con Voltaire, quien tenía a la sazón treinta y nueve y que acababa de perder a la última de las mujeres en quien había encontrado el calor de un hogar, esta vez sin amor, la señora de Fontaine-Martel. Las relaciones entre el poeta y la marquesa cobraron en seguida, al parecer, una gran intimidad. La amante decepcionada había encontrado, por fin, la pareja ideal, como lo demuestra el hecho de que estas relaciones se mantuvieran indemnes por espacio de dieciséis años, hasta la muerte de la marquesa, y de que la amistad, primero, luego la pasión y por último al más tierno de los recuerdos sobreviviesen en el espíritu de Voltaire a la vida de su amiga.

El propio Voltaire nos dice que la marquesa de Châtelet era una mujer calumniadísima, y es cierto que el juicio de sus contemporáneos y de la posteridad no ha sido justo con esta mujer. Su mismo rostro y su figura, que, sin ser precisamente bellos, debieron de ser muy interesantes y no exentos de encantos, aparecen desfigurados en las pinturas que de ella nos trazan, movidas por la envidia, otras damas de su tiempo. Algunos de los rasgos de su carácter tenían, indudablemente, poco de atractivo. No sólo era una mujer apasionada en el más alto grado, sino, además, dura y brusca, orgullosa y cicatera para quienes estaban más cerca de ella y para con la servidumbre. Era, en cambio, una mujer ardorosa y abnegada para el amor, dispuesta a sacrificarlo todo al hombre a quien amaba, exceptuando tal vez sus caprichos momentáneos. Sus afanes y aficiones espirituales eran, tal vez, más bien masculinos que femeninos. Su talento y sus inclinaciones propendían hacia las ciencias exactas, hacia la física y las matemáticas, tema sobre los cuales escribió más de una vez. Conocía bien el latín y había comenzado, en su juventud, una traducción de Horacio; más tarde, leía a Tasso y a Milton en su lengua original y poseía un gran talento mímico y musical. A veces, a Voltaire le sacaba de quicio el que aquella mujer demostrase mayor sensibilidad para captar la evidencia de un teorema de Newton que para sentir la armonía y la sonoridad de un verso de Virgilio o de su propia pluma. Pero no se crea que, con todo esto, la marquesa de Châtelet se daba aires de erudita; era, en su modo de manifestarse, una mujer sencilla y agradable, entregada a los placeres de la vida mundana y cortesana de aquel tiempo con la misma pasión que a sus estudios.

El matrimonio Châtelet no era, ni mucho menos, rico. Poseía una casa en París y una finca en la Champaña, junto a la

frontera lorenesa, con un pequeño castillo, enclavado entre las montañas, bastante aislado y en medio de una comarca poco risueña. En este asilo, cuyo nombre, Cirey, habría de hacerse casi tan famoso, por la estancia de Voltaire en él, como más tarde el de Ferney, escondió ahora la marquesa a su perseguido amigo.

El castillo no se encontraba en las mejores condiciones de habitabilidad; para hacerlo medianamente confortable, fué necesario poner a trabajar a los albañiles y carpinteros, y pasó más de un año antes de que las obras permitiesen habitar el ruinoso castillo. El huésped no escatimó, para hacer frente a estos trabajos, su propia bolsa, siempre más repleta que la de la marquesa; mandó construir a su costa, principalmente, una galería destinada a instalar algunos aparatos de física, recibiendo más tarde una pequeña indemnización por estas obras, cuando con la muerte de la marquesa se disolvieron y liquidaron todas estas relaciones.

Poco a poco, estuvo el castillo en condiciones de poder recibir huéspedes, y los invitados, a su vuelta a París, hablaban de Cirey como de un palacio de hadas. En el invierno de 1738 a 1739 visitó a la pareja la señora de Grafigny, una dama bondadosa, sensible y aficionada a escribir, cuyas cartas nos han conservado un relato bastante claro de la instalación y del régimen de vida que llevaban los moradores de Cirey. También ella se muestra entusiasmada con los aposentos de Voltaire y de la marquesa, con las alfombras, los muebles, las pinturas, las estatuillas, los espejos, la galería y el gabinete de baño; no tanto, en cambio, con el cuarto de huéspedes que se le asignó y en el que, según nos dice, se daban cita todos los vientos. Nos describe la distribución del tiempo en el castillo y nos presenta a Voltaire y a su amiga sentados a la mesa, escribiendo, la mayor parte del día y una buena parte de la noche, descontando solamente las horas en que la segunda, cabalgando en su jaca, llamada *Golondrina,* galopa por los campos y en que Voltaire, con las armas de caza consignadas desde París, hace verdaderos estragos en las liebres de los contornos. También el marqués se encontraba por entonces en Cirey, pero su presencia no molestaba para nada a la erudita pareja y pasaba casi inadvertida.

A la mesa, Voltaire mostrábase extraordinariamente amable, espiritual e ingenioso, y lleno de atenciones para la marquesa; de vez en cuando, surgían entre ellos, sin embargo, pequeñas desavenencias, y en estos casos la pareja, para que los demás no lo advirtiesen, se expresaban en inglés. "La marquesa le hace la vida un

poco desagradable", dice la buena señora de Grafigny, pero añade en seguida que Voltaire es un maestro consumado en el arte del enfado y consigue por regla general lo que se propone, ya que quien se ha acostumbrado a las gracias y amabilidades de que hace gala cuando está de buen humor, no puede fácilmente prescindir de ellas. La narradora llama a Voltaire Atys y a la marquesa Ninfa; pero, después de una escena que ha tenido con ésta a las pocas semanas de llegar a Cirey, le da el nombre de Megara. Hay que decir que en aquel choque entre las dos mujeres intervino la preocupación siempre atenta de la marquesa por el hombre amado, ya que sospechaba, sin razón, aunque no sin cierta apariencia de ella, que la de Grafigny había copiado y enviado fuera de allí un peligroso trabajo de Voltaire.

Cirey fué durante quince años, desde 1734 hasta 1749, la verdadera patria de Voltaire; lo cual no quiere decir, sin embargo, que permaneciera allí durante todo este tiempo, ni siquiera la mayor parte de él. Tan pronto como pasó la tormenta que le había empujado fuera del país, primero, y después al destierro, cosa que ocurrió en la primavera del siguiente año, París y Versalles o los lugares en que se hallaba la corte eran, naturalmente, un punto de atracción, no sólo para Voltaire, sino también para la marquesa. Tan pronto tenía nuestro autor que montar en escena una nueva obra como dirigir un nuevo litigio, aparte de su natural deseo de no alejarse demasiado de los amigos y protectores y de no caer en el olvido de la corte; y tampoco ella quería perder sus relaciones con los cortesanos y con la alta sociedad, y siempre tenía algo que hacer cerca de los ministros y otros personajes influyentes, para reparar el daño causado por su amigo, con sus escritos o con otras imprudencias.

Y si estos intereses atraían a nuestra pareja a la capital, haciéndole abandonar sus soledades campesinas, otras veces las empresas literarias en que andaba metido movían a Voltaire a retirarse a Cirey o a salir de nuevo fuera del país, como lo hizo dos o tres veces durante este período, visitando la Lorena o las tierras de Holanda. También los asuntos de la marquesa los obligaban repetidas veces, a ella y a su amigo, a abandonar por largo tiempo su asilo campestre. La casa de Châtelet venía ventilando desde hacía varios años un pleito en los Países Bajos, del que dependía el bienestar de su familia, y para atender a estos asuntos pasaban Voltaire y la marquesa, durante aquellos años, temporadas de tres

meses y hasta de medio año en Bruselas. Eran asuntos pesados y desagradables, pero que no les impedían proseguir en aquella capital sus estudios. El proceso condujo, por fin, a un arreglo bastante beneficioso para los de Châtelet, logrado sobre todo gracias a los buenos oficios y al gran talento de Voltaire para los negocios.

Estas estancias en Bruselas tenían de bueno, por lo menos, que no separaban a los dos amigos; otros viajes, en cambio, los obligaban a separarse. A veces, Voltaire, recibía de las autoridades indicaciones para abandonar París, mientras que la marquesa consideraba oportuno permanecer en la corte, para hacer allí gestiones en favor de su amigo. Otras veces y durante más largo tiempo, el escritor sentíase atraído por otro magneto que contrarrestaba la influencia de su amiga. No se trataba, como alguien podría pensar, de un magneto femenino, sino del príncipe heredero de la corona de Prusia, el que más tarde sería rey bajo el nombre de Federico el Grande, de cuyas relaciones con Voltaire hablaremos por extenso más adelante y entre el cual y la marquesa llegaron a desatarse verdaderos celos en torno al hombre que cada uno de los dos quería tener para sí solo. El modo como la marquesa se comportaba durante estas separaciones, sobre todo si duraban mucho, podría resultarle un tanto fastidioso a su amigo, pero no puede por menos de inspirarnos cierta simpatía. Aquella mujer enamorada sentíase profunda y seriamente desgraciada, llena de cuidados y preocupaciones por su amigo, cuya frágil salud conocía demasiado bien; no se resignaba a pensar que pudiera existir en el mundo algo capaz de tenerlo lejos de ella durante tanto tiempo; las cartas del ausente le saben a poco; está a punto de enfurecerse contra él, pero tan pronto como el amigo está de nuevo a su lado, lo olvida todo, para entregarse de nuevo y sin reservas a su dicha.

Pasando a hablar ahora de los trabajos emprendidos por Voltaire durante este período, fué una suerte, dada la predilección de su amiga por las matemáticas y la física, que también él, apartado como se hallaba de todo interés por estas materias, se sintiese más cerca de su amiga, ahora, por la atención que durante este tiempo hubo de prestar a Newton. Los matemáticos y físicos algunos de los cuales habían sido en París maestros de la marquesa, hombres como Maupertuis, Clairaut, Bernouilli y Koenig, eran en Cirey huéspedes bien recibidos, y al paso que ella se aprovechaba de las enseñanzas de estos maestros para su traducción de los *Prin-*

cipia philosophiae naturalis mathematica de Newton, Voltaire se beneficiaba también con estos contactos para la redacción de sus *Fundamentos de la filosofía newtoniana,* obra escrita en los siguientes años y dedicada a la marquesa. Entreteníase, además, en experimentar con el termómetro, el pirómetro y la balanza y enviaba a la Academia de París comunicaciones sobre física, en las que exponía, principalmente, pensamientos acerca del movimiento y del calor que nos lo presentan en los umbrales de importantes descubrimientos posteriores. Voltaire compuso especialmente para su amiga un ensayo sobre la metafísica, que, no estando destinado a publicarse, ha llegado a nuestras manos por una feliz contingencia. En París, donde no se carecía nunca de noticias de Cirey, se comentaba con extrañeza el hecho de que el poeta de la *Henriade* y de la *Zaira* hiciese incursiones por campos tan alejados de la poesía. Aquella extrañeza debíase, simplemente, a que no se tenía la menor idea de cuán múltiples y variados eran los talentos y las actividades de Voltaire. "No se crea –escribía la marquesa desde Cirey, saliendo en cierto modo a su defensa– que volvemos la espalda a la poesía para entregarnos por entero a las matemáticas. No somos tan bárbaros, en este venturoso retiro, para despreciar ninguna de las artes o de las ciencias." Y, por los mismos días, escribía Voltaire: "Las amo a las nueve –se refiere a las Musas–; son muchas damas, pero procura uno, en lo que puede, ser bienquisto de todas."

El teatro en Cirey, y obras dramáticas de Voltaire. "La Pucelle". La "Doncella", de Chapelain.

Aparte de las ciencias naturales, Voltaire interesóse en Cirey, ante todo, por la musa de la Historia, sin que entibiase su celo, sino antes bien acrecentándolo, el hecho de que tuviese que interesar por estas materias a su amiga. Fué aquí donde comenzó a poner por obra su propósito, concebido ya de antes, de escribir un estudio histórico sobre la época de Luis XIV, y otra obra, todavía más importante, de carácter histórico, el *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de los pueblos,* terminada más tarde, al igual que aquélla, fué iniciada también en Cirey y expresamente con destino a la marquesa.

Tampoco se olvidaba entre las Musas, naturalmente, a Talía y Melpómene, a éstas menos que a ninguna otra. Voltaire no sabía

vivir, aunque sólo fuera por razones de sociabilidad, sin entretenimientos dramáticos, y su amiga se plegaba a esta afición de muy buena gana, puesto que también a ella le gustaba sobremanera el teatro. En una galería del castillo fué levantada una modesta escena, a la que Voltaire y la marquesa suministraban, en amorosa competencia, pequeñas piezas, principalmente operetas y obras humorísticas, que, al ser representadas por los amigos y los huéspedes, daban a la anfitriona grata ocasión de hacer gala de su gran talento escénico. No se despreciaba tampoco, en el castillo, el teatro de títeres y los juegos de sombras, en los que Voltaire daba rienda suelta a su burlesco humorismo, a costa, no pocas veces, de sus enemigos literarios.

Entre las obras destinadas al gran público, nacieron durante estos años *Alzira, Merope, Mahoma* y otras. La primera vez que Voltaire vió su *Mahoma* puesto en escena fué en 1741, estando en Lille, durante un viaje. Algún tiempo después, al ser representada esta obra en París, suscitó tantas y tales censuras, por su carácter tendencioso, que el poeta se creyó obligado a retirarla del teatro en el que, nueve años más tarde, alcanzaría pleno éxito. En cambio, le valió un triunfo completo y ruidoso, en 1743, el estreno de *Merope,* a pesar de que en este drama se renuncia al tema del amor, considerado en aquel tiempo como inexcusable. Esta representación le valió el honor de ser llamado a escena o, para decirlo con las palabras con que Lessing se expresa acerca de este hecho, en su *Dramaturgia hamburguesa:* "El público estaba ansioso de conocer de vista al hombre cuya obra tanto había admirado; al terminar la representación, pidió que saliese al proscenio, y aplaudió, clamó y gritó con tanta insistencia, que el señor de Voltaire no tuvo más remedio que presentarse ante él, para recibir aquel clamoroso homenaje." Por el modo como Lessings habla de este suceso, podemos darnos clara cuenta —cosa que, por lo demás, confirman los cronistas franceses— de que la salida del autor a escena era todavía, en aquel tiempo, algo insólito.

Algunos años antes, provocó una tormenta bastante menos agradable para Voltaire una ofrenda que, en 1736, hizo nuestro poeta a la musa lírica. En una poesía didáctica titulada *El hombre universal,* cantaba el elogio de la cultura y de las artes, exaltando incluso la influencia moderadora que el tan denostado lujo ejerce sobre las costumbres humanas. Consecuente con este criterio, consideraba el estado primitivo de la humanidad como un estado de

tosquedad y de barbarie y trazaba, con brillante ironía, una imagen de Adán y Eva que se apartaba bastante, ciertamente, de las ideas tradicionales acerca del Paraíso terrenal. En el fondo, eran cosas bien inocentes las que el gran satírico afeaba en nuestros primeros padres: decía de ellos que llevaban las uñas largas y sucias, el cabello enmarañado, que tenían la piel tostada por el sol, que se alimentaban de frutos silvestres y dormían sobre el duro suelo. Las autoridades, sin embargo, no entendían de bromas; vieron en esta poesía una burla herética del dogma eclesiástico acerca del estado de inocencia de los fundadores de nuestra estirpe, y el poeta, amenazado con ir a la cárcel, hubo de quitarse de en medio una vez más, buscando refugio en Holanda, donde pasó todo aquel invierno.

Dos años más tarde, en 1738, publicó otro poema didáctico *Sobre el hombre,* en siete libros, en el que sigue, así en cuanto a la forma como en lo tocante al contenido, las huellas de Pope, cantando en agradables versos la independencia de la dicha interior con respecto a lo externo, a la moderación como condición esencial de aquella dicha y el espíritu de beneficencia y de altruísmo, como la verdadera virtud humana.

Pero ninguna de estas obras dió tanto que hablar, ninguna contribuyó tanto a hacer de su autor al poeta favorito de la aristocracia y, al mismo tiempo, el horror de las gentes serias y piadosas, como un poema que, aunque iniciado ya desde mucho antes y terminado después, debe considerarse como compuesto en el período de Cirey: nos referimos a la epopeya cómica sobre la doncella de Orleáns, titulada *La Pucelle.* Longchamp, que aunque entrara con posterioridad al servicio de Voltaire debía de saberlo por lo que a éste le oyera, cuenta que allá por el año de 1730 ó 31 se habló, de sobremesa, en casa del duque de Richelieu, de las hazañas de la Doncella y del poema épico de Chapelain, un poeta del siglo anterior, dedicado a cantarlas. Los comensales se burlaron de este poema, cuyo autor se empeñaba en convertir a la belicosa muchacha en una santa, habiendo exteriorizado el duque la idea de que si Voltaire hubiese tratado el tema habría sabido, seguramente, sacar de él mejor partido. Voltaire intervino para decir que el poema que él hubiese compuesto sobre este asunto no sería, desde luego, bajo ningún concepto, un poema serio, añadiendo que en la historia de la Doncella de Orleáns había mucho de trivial y, de otra parte y al mismo tiempo, mucho de espantoso; la materia, según él, prestábase más bien para ser tratada

por el lado cómico que para exaltarla al plano de lo heroico. Todos los asistentes a la comida le apremiaron para que se animara a emprender la obra; después de vencer algunas resistencias, se decidió, en efecto, a ello, y poco tiempo después leía a las mismas gentes, reunidas, los primeros cantos de *La Pucelle*.

La epopeya de Chapelain, publicada en el año 1656 con el título de *La Doncella (la Pucelle), o la Francia salvada*, en la que se acompaña a la heroína, a lo largo de doce pesados libros, desde sus primeros pasos por la vida hasta la cárcel de Ruán, es, indudablemente, un poema rancio, a la vieja usanza, que no podía llegar a la sensibilidad de aquella generación. Aborda la historia de la Doncella en un sentido rigurosamente eclesiástico y sobrenatural: es especialmente enviada por Dios, a instancia de la Virgen María, para la salvación de Francia; es conducida por un ángel, envuelta en una nube, a la presencia del rey, por entre un ejército de enemigos; en la batalla, la acompañan legiones de ángeles y arcángeles, mientras Satanás con sus demonios pelea en las filas de los ingleses.

Juana de Arco como tema cómico. Cómo aparece tratado el tema en "La Pucelle" de Voltaire. Espíritu y versos iniciales en esta obra. Qué suerte corrió este poema.

Fué esta manera anticuada de tratar el tema lo primero que incitó a Voltaire a salir a la palestra con el escapelo de la burla; en cuanto a la heroína, considerada como una figura histórica, no cabe duda de que le merecía, hasta cierto punto, respeto y admiración. Repetidas veces le vemos hablar de ella, a lo largo de su obra literaria: en el *Diccionario filosófico*, le dedica un artículo; en el *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de los pueblos*, habla de ella, al tratar de la época de Carlos VII; en la *Henriade*, es elevada al Paraíso "la valiente amazona, terror de los ingleses y pilar del trono", junto a los Bayardos y a Du Guesclin. "No hay más que hacer de Juana —dice en una parte—, en vez de una iluminada, una idiota llena de arrestos, que se tiene por enviada del cielo; una heroína aldeana, a la que se hace representar un gran papel; una valerosa muchacha, a la que inquisidores y doctores, con cobarde y refinada crueldad, llevan a la hoguera."

"A la que se hace representar un gran papel". Pero ¿quién se lo hace representar? En el *Ensayo sobre las costumbres*, después de trazar un cuadro de la decadencia de Francia al advenimiento

al trono del citado monarca, escribe Voltaire: "Fué necesario echar mano de un recurso más extraño todavía [que la depreciación de la moneda, del que anteriormente se nos habla], recurrir a un milagro. Un noble llamado Baudricourt, que vivía en la frontera de Lorena, creyó encontrar en una moza de una hostería de Vaucouleurs la persona indicada para desempeñar el papel de la guerrera y la iluminada."

Considerarse como una iluminada o tener, como aseguraba Juana, visiones de las santas Catalina y Margarita era, para Voltaire, una necedad tan inaudita que se le hacía difícil considerar como realmente capaz de ella a la persona más simple de espíritu, por lo cual tendía a ver en esto, en todo o en parte, un fraude, una superchería. Un fraude a medias, suponiendo que Juana se hubiese dejado embaucar por otra persona, que le hubiese metido la idea en la cabeza; un fraude total, en el caso de que fuese ella misma quien inventase las tales apariciones. Voltaire vacila entre los dos supuestos, ya que en una ocasión llama a la Doncella, abiertamente, "una heroína, digna del milagro urdido por ella". Históricamente, esta versión carece de base, al igual que la versión de la moza de taberna o de hostería, que nuestro autor tomó de una crónica escrita por una pluma enemiga, al dictado de los intereses angloborgoñones, o los veinticuatro años que asigna a la heroína, en vez de los dieciocho o diecinueve que le atribuye la Historia. Sin embargo, y a pesar de estas toscas tergiversaciones, la figura de Juana sigue siendo, para él, digna de todo respeto; enaltece su valor patriótico y lo que más que nada aprecia en ella es que sean un obispo y un inquisidor quienes la manden a la hoguera. Se pregunta, no obstante, pregunta harto comprensible en él para nosotros, cómo ninguna persona de buen gusto puede llegar a interesarse seriamente por una muchacha disfrazada de hombre, que procede de una hostería y acaba muriendo en la hoguera.

Para comprender esto, hay que partir del espíritu de exclusivismo aristocrático de la época de Luis XIV, espíritu que había llegado a plasmarse, principalmente, en el drama, pero que se manifestaba también con gran fuerza en la epopeya. Reyes y héroes para la tragedia, burgueses y campesinos para la comedia; quien concibiera a la doncella de Domremy como una santa, podía convertirla en heroína de una epopeya seria, ya que ello echaba por tierra toda diferencia de clase; pero quien quisiera captar lo que en ella había de humano, sólo podía emplear esta figura para

una epopeya cómica, género que tenía su modelo y prototipo en Ariosto.

Sin embargo, el verdadero incentivo que movía a Voltaire a tratar de este modo a la heroína nacional de Francia, era otro. Tratábase de la idea corriente, ensalzada incluso por la poesía, acerca de la pureza virginal de la *Pucelle,* considerada precisamente en tal virtud como digna de ser el instrumento de la revelación y la acción divinas. Ahora bien, para la corriente espiritual que había encontrado en Voltaire su genial portavoz no existían ya revelaciones ni efectos divinos. Ni quienes profesaban este espíritu podían creer tampoco en la pureza virginal. Aquello que Mefistófeles dice a Fausto, demasiado afanoso siempre en recoger sus enseñanzas:

> Casi os expresáis ya como un francés,

o algunos versos antes:

> Hablas como un Don Juan conquistador
> que ansía y apetece toda flor;
> la honra es palabra sin sentido,
> que suena o cosa vana en tu oído;

aquella manera de ver era precisamente la que profesaban los círculos de la sociedad para los que Voltaire había compuesto su *Pucelle.* En la Doncella de Orleáns, nuestro poeta mataba, pues, por decirlo así, dos pájaros de un tiro: la fe en la revelación divina y la creencia en la pureza de la mujer.

El poema volteriano persigue estas finalidades, manteniendo para ello en pie la maquinaria del milagro: San Dionisio, patrón de Francia, escoge a su heroína y le presta, en reiteradas apariciones, su patrocinio, enredándose para ello en un litigio con San Jorge, patrono y protector de Inglaterra; pero todo ello nos es presentado bajo rasgos tan burlescos —basta pensar en el burro alado, puesto a disposición de la heroína para que cabalgue sobre él—, que se antoja como una pura parodia. Además, este aspecto del asunto no es más que el telón de fondo; en el primer plano del poema aparece el desarrollo del otro tema, que, por lo demás, no cobra cuerpo tanto en la heroína misma como en las demás figuras femeninas del poema, desde la bella Agnes Sorel hasta las monjas y abadesas que por él desfilan. Es la oportunidad y la ocasión, y solamente ella, la que hace que estas figuras de mujer se man-

tengan o no puras y fieles, y hasta la violencia que las despoja de la virginidad es presentada, en cierto modo, como algo agradable.

En contraste con ellas, Juana, la protagonista, mantiene incólume su honra, y hasta la crudeza de la ramera pueblerina, que en caso necesario se quita de encima a los impertinentes con una buena bofetada, sirve de escudo a la Doncella; y, como toma realmente en serio su papel de heroína de la patria y está segura de que una de las condiciones indispensables para poder cumplirlo es su virginidad, defiende ésta a capa y espada contra todas las asechanzas. Este espíritu y este sentido del poema se revelan inmediatamente, desde los versos de introducción:

> Yo no nací para cantar a santos:
> mi voz es débil y un poco profana.
> Cantemos, sin embargo, a esta Juana,
> de quien se cuentan prodigios divinos.
> Sus manos virginales afianzaron
> el tallo galo de la flor de lis;
> salvó a su rey de la furia anglicana
> y lo hizo coronar en el altar de Reims.
> Juana mostró en su rostro femenino,
> bajo el justillo y bajo las enaguas,
> una fiereza digna de Rolando.
> Para mí, por la noche, yo querría
> una beldad dulce como un cordero,
> pero quien lea este libro admirará
> el heroísmo y las grandes hazañas
> de Juana de Arco, corazón de león;
> y la mayor de todas fué el guardar
> un año entero su virginidad.

Estas ideas en él expresadas acomodaban por entero el poema de Voltaire al espíritu de su tiempo; y esto precisamente explica su éxito. El poema fué componiéndose poco a poco y, durante mucho tiempo, circuló solamente en copias manuscritas; príncipes y princesas afanábanse en conseguir una; la lectura de este poema estaba considerada como un bocado exquisito y el conocerlo era, en cierto modo, el signo espiritual de distinción de la buena sociedad.

Por lo demás, debe reconocerse que el poema de *La Pucelle* expresaba bastante fielmente la realidad de aquel tiempo: las mujeres de la alta sociedad eran, en buena parte, tal y como aquí se las describía, cosa que el poeta habría de tener ocasión de com-

probar bien pronto, en justo castigo, si se quiere, de sus propios pecados.

Las gentes de hoy, después de regocijarnos durante algunos momentos con el poema de Voltaire y de indignarnos con él las más de las veces, lo dejamos de la mano sin el menor interés por lo que nos dice, porque no encierra ya, para nosotros, la verdad. Sabemos perfectamente que la mujer no es tal y como aquí se la pinta, o que sólo es así en ciertas y determinadas circunstancias, y aun suponiendo que lo fuera, no nos burlaríamos de ello con la misma ligereza con que Voltaire lo hace. Nuestra manera de ver la vida no es ya tan frívola, aunque comprendamos perfectamente cómo y por qué pudo llegar a serlo, entonces. Era la reacción práctica contra el espiritualismo cristiano, que necesariamente tenía que producirse junto a la reacción científica. La Iglesia cristiana niega por principio lo sensual en el hombre o se limita, cuando más, de hecho, a tolerarlo; la abstinencia, la virginidad, es, para esta mentalidad cristiana, lo verdadero, lo superior, lo que realmente debiera ser, si pudiera ser, como lo es, en realidad, en contados seres humanos, quienes alcanzan con ello las cumbres de la humanidad.

La Ilustración, en el sentido sensualista en que se orienta en Francia, dice, y con perfecta razón desde este punto de vista: no, el hombre no es esencialmente espíritu; pero no se contenta con esto, sino que da un paso más e, incurriendo en la misma exageración que la Iglesia, aunque a la inversa, añade: es carne, sensualidad; y el poeta se pone inmediatamente a ilustrar por medio de una serie de imágenes en las que la carne vence sobre el espíritu y lo sojuzga, en que la pretendida pureza es desenmascarada como hipocresía y los que se tenía por los más santos se revelan como los más corrompidos.

A nosotros, un poema de este tipo no puede ya satisfacernos; necesitamos hacer los mayores esfuerzos para situarnos en la situación histórica en que surgió para no enjuiciar al poeta más duramente de lo que merece, para no negarle, por lo menos, la complacencia que trasciende de cada línea de esta obra. No cabe duda de que *La Pucelle* es la composición que Voltaire trabajó con mayor cariño. Todas las épocas se alegran de la sabiduría que creen haber conquistado, sea verdadera o falsa, sobre todo cuando se trata de una sabiduría alegre; en *La Pucelle* de Voltaire podemos decir que el siglo XVIII se disfrutó a sí mismo en su frivolidad,

cualidad que, aun no teniendo nada de plausible, no puede separarse, desgraciadamente, de las virtudes de este siglo.

Al cabo del tiempo, este poema había de costarle a su autor, como los niños mimados a sus padres, más sinsabores y disgustos que ninguna otra obra suya. Los pasajes lamentablemente escabrosos del poema, unidos a las atrevidas alusiones que en él se deslizan a ciertos encumbrados personajes, podían acarrear consecuencias muy desagradables para su autor. Este se guardó mucho de dar el poema a las prensas, pero distribuyó unas cuantas copias de él, las cuales fueron circulando y difundiéndose en secreto, a pesar de la consigna de la discreción impuesta y asumida. La marquesa tenía todas las razones para guardar el manuscrito bajo llave; pero también, por su parte, tenía las suyas al oponerse a que prevaleciese su idea de hacer copias para repartirlas entre los huéspedes del castillo de Cirey.

Por fin, aunque ya después de la muerte de la marquesa, ocurrió lo que era de temer: salieron a la luz pública algunas ediciones no autorizadas de *La Pucelle,* poniendo a su autor en gran perplejidad. Este recurrió al ardid a que solía recurrir en tales casos: declaró como una interpolación maligna de mano ajena todo aquello con que no le convenía mostrarse de acuerdo en el poema y preparó, por último, una edición que deseaba que fuese considerada como la única autorizada, aunque era, en realidad, un texto, corregido, es cierto, pero al mismo tiempo mutilado por la propia mano del autor. No cabe duda de que algunas cosas habían sido interpoladas por terceras plumas: son todos los pasajes que resaltan, a primera vista, como demasiado burdos y groseros para ser de Voltaire. Sin embargo, basta consultar las modernas ediciones del poema en que se contienen, a modo de apéndice, los pasajes y capítulos suprimidos por su autor, a título de precaución, para convencerse de que lo que hay en este poema de más abominable fué, en realidad, obra del propio Voltaire.

Voltaire, acogido al favor de la corte. Poeta palaciego. Voltaire y la Academia Francesa. Voltaire y los jesuitas.

Mientras que la tranquila vida en Cirey daba estos frutos de tan diferente valor, ni Voltaire ni su amiga perdían de vista a la corte. La marquesa presentábase, de tiempo en tiempo, en Versa-

lles o Fontainebleau, para asistir a los juegos y pasatiempos de la reina. Nuestro poeta, por su parte, no perdía ocasión para insinuarse en el favor de las diversas damas que, durante aquellos años, se conquistaron la gracia del rey. Rindió homenaje, una tras otra, a la marquesa de Mailly y a su hermana, la duquesa de Châteauroux; con la marquesa de Pompadour, que sucedió a aquellas dos damas en los favores reales, tenía la ventaja de ser uno de sus viejos conocidos de la época en que no era todavía más que madame d'Etioles.

Valiéndose de estas amistades, a las que hay que añadir la del duque de Richelieu, digno aliado de aquellas damas, consiguió Voltaire, por fin, que en el año 1745 se le encargara de componer una obra de teatro para celebrar la fiesta de las bodas del Delfín con una princesa española. La obra, titulada *La Princesa de Navarra* y a la que puso música el famoso compositor Rameau, fué representada en Versalles, en febrero del mismo año, con todo el esplendor de una fiesta palaciega de aquella época, y valió a su autor, en rápida sucesión, toda una serie de distinciones reales: el nombramiento de historiógrafo de Francia, el tan ansiado sillón en la Academia Francesa y, para que rabiasen no pocos señores de la rancia nobleza, la patente de gentilhombre de Su Majestad, con autorización para poder venderla más tarde, sin perder por ello el título ni el rango.

A pesar de lo feliz que se sentía al haber alcanzado, por fin, la meta que durante tanto tiempo había venido persiguiendo en vano, no pudo menos de burlarse, en el siguiente epigrama, de los medios y las gentes gracias a los cuales había logrado colmar sus aspiraciones:

No, no han sido mi Enrique ni tampoco la Zaira,
ni la americana Alzira,
quienes me han ganado los favores del rey.
Mi gloria era muy corta, los enemigos muchos,
hasta que un sainete me sacó de las sombras
y me levantó a la fama.

Lo cual no fué obstáculo para que se entregara con todo ardor a su misión de poeta de la corte. Ya antes, en un poema compuesto para cantar los acontecimientos del año 1744, había ensalzado los supuestos hechos de guerra de Luis XV y el restablecimiento de su salud, que le valió el sobrenombre del "Bienamado". Ahora, apresuróse a cantar la batalla de Fontenoy, ganada

en mayo de 1745 por el mariscal Mauricio de Sajonia contra el duque de Cumberland, en un poema en el que se permite destacar, además, los méritos que en esta victoria se granjearon el rey y su duque de Richelieu.

Cuando, al invierno siguiente, se trató de glorificar con nuevas fiestas cortesanas la vuelta del rey victorioso, otra vez fué Voltaire quien lo celebró con una solemne obra de teatro titulada *El Templo de la Fama,* en la que Luis XV es representado nada menos que bajo la persona de Trajano, como el verdadero vencedor y conquistador amigo de la humanidad y dispensador de dichas para los pueblos. Cuéntase que, al salir de la representación de la obra, el poeta se encontró con el rey, a quien acompañaba el duque de Richelieu, y que, embriagado todavía por su éxito, dirigió al duque esta pregunta, de modo que el rey la oyera: "¿Está contentó Trajano?," a lo que el rey siguió majestuosamente su camino, sin dignarse dirigirle siquiera una palabra.

Conseguir un sillón en la Academia Francesa ha sido siempre y sigue siendo la gran aspiración de todo escritor de Francia, y no cabe duda de que Voltaire no es sincero al asegurar que este honor había sido totalmente indiferente para él. Falta, al decir esto, a la verdad, lo mismo que cuando dice que todos los favores y distinciones recibidos de la corte y a que más arriba nos hemos referido, fueron acogidos por él como brillantes bagatelas.

No, Voltaire no estaba, ni con mucho, en esa altura desde la cual los hombres pueden considerar como algo trivial e indiferente esta clase de honores puramente externos; no era él de esos hombres que se contentan con la conciencia de su propio valer, con el sentimiento de su gran influencia; apetecía, además, codiciosamente hasta la más pequeña distinción externa y se excitaba apasionadamente cuando no se le concedía. Lo que ocurre es que la gente es buena y les perdona a los poetas que sean, hasta cierto punto, como niños pequeños, a los que hacen felices los juguetes, sin perjuicio de encomiar doblemente, por ello mismo, a los pocos poetas que son, además, hombres, desde este punto de vista.

Esta indulgencia tiene, sin embargo, sus límites, y nadie nos demuestra mejor que el propio Voltaire cuán peligrosa puede llegar a ser la vanidad para el carácter. La verdad es que aquel sillón logrado en la Academia habría de hacérsele bien amargo. La primera vez que se propuso su nombre para ocupar un sitial en la alta corporación, había escrito ya el *Bruto* y la *Zaira,* pero también algunas otras cosas que movieron al académico De Boze a

afirmar que "Voltaire no llegará a ser nunca un hombre apto para la Academia". Más tarde, en 1743, al morir el cardenal Fleury, Voltaire abrigaba la esperanza de poder ocupar su sitial entre los cuarenta y había logrado ya, según nos dice, conquistarse el voto del rey y el de su amante; pero el preceptor del Delfín, un viejo fraile teatino y antiguo obispo de Mirepoix, de nombre Boyer, que ocupaba a la sazón un puesto en el ministerio, supo defraudar sus aspiraciones, a pesar de todas las protestas que Voltaire le hizo de ser un buen ciudadano y un católico sincero. Solía firmar, al parecer, como *l'ancien évêque de Mirepoix,* poniendo la palabra *ancien* en abreviatura, así: *anc.,* lo que dió pie a Voltaire para llamarle, de allí en adelante, *l'âne évêque de M.,* lo que, traducido al romance, quiere decir "el asno del obispo de Mirepoix", sucedido éste que citamos, deliberadamente, como ejemplo de una clase de ingenio en que Voltaire solía deleitarse.

Aprovechando su predicamento en la corte, allá por los años de 1745 y 46, creyó llegado el momento de hacer una nueva tentativa, y si el resultado le hubiese tenido tan sin cuidado como asegura, difícilmente habría recurrido para lograr sus miras a un medio que sin duda consideraría más natural al ponerlo en práctica que nosotros, hoy, al enjuiciarlo. Teniendo en cuenta la gran influencia que los jesuítas seguían teniendo en la corte y para evitar que la Iglesia se interpusiera otra vez en su camino, trató de ganar para su causa a los jesuítas. En un periódico eclesiástico habíase reprochado al Papa Benedicto XIV su amable carta a Voltaire, al paso que una publicación aparecida en Holanda le echaba en cara a éste su predilección por los jesuítas. Nuestro poeta se valió de la ocasión para dirigir una carta al padre De la Tour, rector del colegio en que Voltaire había cursado sus estudios, en la que hacía grandes protestas de su devoción por el Papa y, al mismo tiempo, de su gratitud e inquebrantable fidelidad hacia la orden, con una insistencia y una exageración que delatan claramente las intenciones que le guiaban. Todo lo visto y vivido por él en los siete años de su estancia en el colegio fué hermoso y bueno, todo fué aplicación, mesura y orden; se muestra asombrado de que alguien se atreva a atribuir una moral corrompida a los buenos padres de la compañía de Jesús; es posible que, en los tiempos sombríos, al igual que otras órdenes, tuvieran también sus casuístas, entregados a interminables y ásperas disputas en torno a puntos de doctrina moral hoy esclarecidos desde hace mucho tiempo, u

olvidados; pero es una vergüenza para la humanidad que haya quein se atreva a acusar de moral relajada a hombres que llevan la más dura de las vidas en Europa y que van hasta los últimos confines de Asia y América, buscando allí la palma del martirio. Nada tiene de particular, añade, que estos calumniadores de la inocencia le hayan calumniado también a él, a Voltaire, achacándole ideas e intenciones que jamás ha tenido y atribuyéndole la paternidad de libros que nunca ha escrito o que han sido vilmente falseados por sus editores. Ni la misma *Henriade*, asegura, ha sido impresa correctamente (como se ve, teniendo en cuenta que uno de sus pasajes de fuerza, en que se hablaba de la intolerancia y el fanatismo, podía parecerles demasiado fuerte a los padres jesuitas, Voltaire recurría a la vieja treta de dejar abierta también la puerta de escape de un supuesto falseamiento); "lo más probable —añade— es que hasta después de mi muerte no lleguen a conocerse mis obras auténticas". Entre tanto, y siguiendo el ejemplo del gran Corneille, quiere someter sus escritos al juicio de la Iglesia. "Si alguna vez —declara— se ha publicado bajo mi nombre una página —como se ve, sigue sin reconocer haberla escrito— que pueda escandalizar aunque sólo sea a un sacristán rural, estoy dispuesto a desgarrarla en su presencia; quiero vivir y morir tranquilo en el seno de la Santa Madre Iglesia católica, apostólica y romana, sin atacar a nadie ni causar perjuicio a nadie, sin exteriorizar una opinión que puede mover a nadie a escándalo."

A costa de tales pasos y declaraciones consiguió Voltaire que, por fin, cuando ya era, desde hacía mucho tiempo, miembro de casi todas las academias europeas, le aceptasen también entre los suyos los de la francesa. No podemos negar que se revelaba como un auténtico discípulo de los jesuítas en aquello de que el fin justifica los medios. ¡Ojalá que sus fines hubiesen sido siempre tan buenos o, por lo menos, tan inocentes como el que esta vez perseguía!

Querellas literarias. Desfontaines. Fréron. La marquesa y la reina. Voltaire y la marquesa observan las estrellas.

Tampoco durante este período de su vida dejó Voltaire de andar mezclado en polémicas literarias, que seguía riñendo con las mismas afiladas armas de siempre. Ya hemos tenido ocasión de hablar de su discordia con el poeta J. B. Rousseau. Por este mis-

mo año, principalmente, ocurrió otro enredo, todavía más feo si cabe, en que se vió envuelto con un abate llamado Desfontaines. Voltaire había logrado, con su intercesión, que este sujeto, recluído en presidio, fuese puesto en libertad. No fué ello obstáculo para que el tal Desfontaines, después de haber escrito un libelo difamatorio contra Voltaire, que destruyó a instancias de Thieriot, publicase repetidas veces manifestaciones críticas en contra suya, enviándole una carta insultante y llena de amenazas como réplica a la respuesta, bastante incisiva, que Voltaire le dedicó.

Voltaire no pudo contenerse, ante aquellos ataques, y, poniendo por delante a un hombre de paja, pero de tal modo que todo el mundo podía ver su propia mano en la empresa, sacó de las prensas un libelo lleno de furiosos ataques contra su enemigo, en cuya portada aparecía un grabado en cobre, representando a éste como presidiario. Desfontaines contestó con un libelo titulado *La Volteromanía,* del que él mismo nos dice que, ante él, a Voltaire no le quedaría otro camino que ahorcarse. Pero, en vez de hacer tal cosa, Voltaire llevó a su difamador ante los tribunales, incoándose un proceso que dió como resultado el que Desfontaines tuviese que firmar una revocación de sus ataques. En todas estas lamentables historias se pasó todo el invierno, y aun duraban las hostilidades al venir la primavera.

Al morir Desfontaines en 1745, dejó un sustituto bastante peor en la persona de Fréron, a quien vemos corriendo detrás de Voltaire, durante toda su carrera literaria, como un perro ladrador, habiendo sido caricaturescamente inmortalizado por nuestro poeta, a cambio de ello, en todas las formas imaginables, en prosa y en verso, en la epopeya y en el drama. Es posible que en algunos de sus ataques, sobre todo en el juicio mordaz y tajante que hace de la poesía cortesana de Voltaire, y también, desgraciadamente, en el modo como pone al desnudo tantas manchas de su carácter, no le faltase la razón al crítico, pero lo cierto es que Voltaire acabó ganándose, como es natural, a las gentes con sentido del humor, y sabido es que la existencia parasitaria de un literato gruñón no logra ponerse nunca a la altura de la actividad creadora de un hombre como Voltaire.

Fréron no fué el último de su género, pues a él vino a unirse toda la cauda de los Beaumelle, Clement, Nonnotte y qué sé yo cuántos más, pudiendo escribir el ingenioso abate Boisenon, en el estilo de las genealogías bíblicas: "Zoilo engendró a Mevio; Mevio engendró a Desfontaines; éste trajo al mundo a Fréron;

Fréron dió a luz a Clement", y así sucesivamente. La conocida rima contra Fréron:

> No hace mucho, en un fresco prado,
> fué mordido Fréron por una víbora.
> ¿Sabéis quién murió envenenado?
> No la víbora, sino Fréron.

no es, ciertamente, más que una imitación de un epigrama de la antología griega, dudándose que saliera de la pluma de Voltaire; por lo menos, de ser suyo, no habría tenido por qué avergonzarse de él, como de tantos otros desahogos de su musa.

En medio de todos estos enredos y conflictos, no debía de andar muy descaminada la marquesa al decir que se pasaba la vida salvando a su amigo de sí mismo y que tenía que desplegar, para guiarle, más política que todo el Vaticano para mantener a la cristiandad bajo su obediencia. Sin embargo, a veces, era ella la que necesitaba que la guiasen. Por muchas y grandes que fuesen las pasiones de Voltaire, no fué nunca un jugador tan empedernido y apasionado como su amiga. Una noche, en Fontainebleau, perdió 80,000 libras en la mesa de juego de la reina, sin que tuviere más que 100 en la escarcela. Voltaire estaba atento al juego y, dándose cuenta de que el juego no era limpio, le susurró en inglés a su amiga que se diera cuenta de que estaba jugando con gente tramposa. La marquesa se apercibió de que los otros habían escuchado y entendido las palabras de Voltaire, en vista de lo cual lo más ventajoso para ambas partes, para ella con objeto de poner en orden sus deudas de juego y para él por evitar un duelo, era quitarse de en medio. Así lo hicieron, en efecto, aquella misma noche: Voltaire partió para Sceaux, donde buscó refugio en casa de la duquesa de Maine, con quien mantenía amistad ya desde los tiempos de su *Edipo*.

Allí pasó dos meses, encerrado en un cuarto del piso alto, de día con los postigos echados y la luz encendida, pero trabajando afanosamente; por la noche, bajaba a las habitaciones de la duquesa, comía en su cama y divertíala con sus bromas y sus chistes al paso que ella le contaba viejas anécdotas de la corte. Algunos de sus cuentos, como *Zadig, Babuc* y otros, fueron escritos por aquellos días, y el poeta, después de llevarlos al papel durante el día, se los leía por la noche a su alta protectora. Por último, la marquesa logró arreglar su deuda de juego por vía de transacción, el empeño de honor de su amigo quedó descartado, y aquélla voló a Sceaux

a comunicárselo. La duquesa no se avenía tan fácilmente a dejar marchar a huéspedes tan gratos, y así se pasaron tres semanas más entre pasatiempos y diversiones de todas clases, incluyendo las consabidas representaciones dramáticas, en las que Voltaire y su amiga asumieron diferentes papeles.

La marquesa, tras breve estancia en París, se retiró con su amigo, en pleno invierno de 1847, a su residencia campestre, con objeto de recuperar mediante un intenso ahorro lo que había perdido al juego. Por el camino, los viajeros sufrieron un accidente que los colocó en una situación de la que Longchamp, a la sazón secretario de Voltaire, nos hace en sus memorias una vívida pintura. La marquesa tenía la manía de viajar por la noche, muy agradable en verano, ciertamente, pero que en invierno tenía sus inconvenientes. Volcó el carruaje en que viajaban. Después de salir del coche, no sin cierto trabajo, sobre todo Voltaire, que había quedado debajo, fué necesario ir a buscar gente a la aldea más próxima, para colocar de nuevo sobre sus ruedas el carruaje, con su pesado cargamento de cajas y baúles. Mientras llegaban los hombres, Voltaire y la marquesa, reclinados sobre los cojines sacados del coche y medio helados entre la nieve, a pesar de sus abrigos de pieles, admiraban la belleza del cielo estrellado. "Es cierto —dice el humorístico secretario— que la noche estaba completamente clara, las estrellas brillaban con gran fuerza, el horizonte aparecía perfectamente despejado, sin que ninguna casa, ningún árbol ocultara a la mirada la más mínima parte de él. Arrobados ante tan sublime espectáculo, nuestros dos filósofos se pasaron largo rato, mientras daban diente con diente de frío, hablando de la naturaleza, del curso de los astros y del destino de tantos y tantos planetas repartidos por el espacio infinito. No les faltaba más que un telescopio para ser allí completamente felices. Su espíritu, perdido en las profundidades del cielo, no se apercibía ya en lo más mínimo de la desdichada situación en que se encontraban sobre la dura tierra o, por mejor decir, sobre la nieve y el hielo."

Palidece el favor de Voltaire en la corte. Voltaire y la marquesa, en la corte del rey Estanislao. Embrollo y solución. Enfermedad y muerte de la marquesa.

Con menos ecuanimidad, dióse cuenta Voltaire, por estos mismos días, de que empezaba a declinar su estrella en la corte. Un

madrigal compuesto por él acerca de las relaciones del rey con su nueva amante, el cual no tardó en circular por manos de todos, hizo que el poeta se congraciase de nuevo con aquella dama, pero que, a cambio de ello, se malquistase con la reina y con las hijas del rey, que no dejaban de influir sobre el padre. Este, en realidad, no le había visto nunca con buenos ojos, y la favorita no podía exponerse. Hízose moda ahora, en la corte, postergar a Voltaire para favorecer a Crébillon, el viejo dramaturgo, redescubierto, por decirlo así, después de un largo eclipse. Crébillon tomó el duelo con su adversario tan por lo vivo, que sometió varias de sus obras a nuevas refundiciones en torno a los mismos temas. De poco podía servirle esto, en la corte; en cuanto al público, veía en ello, simplemente, la obra de la envidia, tanto más cuanto que esta rivalidad, en torno a la cual se encargaba de armar gran ruido el celo de los partidarios de los dos bandos, era atizada por Voltaire con bastante furia.

En estas condiciones, nuestro poeta estrechó las relaciones que le unían a otra pequeña corte, a la que se trasladaba de vez en cuando, alternando sus visitas a ella con las que hacía a Versalles y París. La situación del castillo de Cirey, no lejos de la frontera de Lorena, abría la posibilidad de mantener relaciones con el ex rey de Polonia, Estanislao Lescinski, a quien el tratado de Viena le había asignado de por vida los ducados de Lorena y Bar. Estanislao, aunque hombre beato y rodeado de jesuítas, amaba, sin embargo, los goces de la vida y era lo suficientemente bondadoso para no rechazar la vida que podían infundir a su monótona corte una pareja como Voltaire, a quien conocía ya de Versalles, y la marquesa, amiga de su amante, la marquesa de Boufflers. Y, así, vemos cómo ambos pasan, como invitados del rey, largas temporadas, ya en la residencia de Luneville, ya en otros lugares de la Lorena, principalmente en el castillo de Commercy, no sin cierta alarma por parte de la hija de Estanislao, reina de Francia, la cual, de espíritu todavía más limitado que el de su padre, temía que la salud de su alma pudiese peligrar por el contacto con aquellas gentes de pensamiento demasiado libre. Aquí, lo mismo que en Cirey, Voltaire reservábase la mayor parte del día para sus trabajos, mientras que de sobremesa y por las noches contribuía abundantemente a divertir a la sociedad allí congregada con su chispeante conversación, como dramaturgo y como actor teatral.

Era una vida idílica la que se llevaba en la corte del buen Estanislao, sobre todo durante los meses de verano, en Commercy;

y, sin embargo, fué precisamente aquí donde empezaron a apelotonarse, como nubes, las causas que habrían de poner rápidamente fin a aquel venturoso estado de cosas. Hacía ya varios años que las relaciones entre Voltaire y la marquesa no eran las mismas de antes. Es posible que él no se diese cuenta del cambio, pero ella mostrábase, por el contrario, muy sensible a la mudanza. Las enfermedades y los trabajos incesantes, unido todo ello, tal vez, al yugo no siempre dulce y suave de su amiga, que le arrancaba, a veces, exclamaciones un tanto fuertes, darían a nuestro poeta, a los cincuenta años, una frialdad que no cuadraba muy bien, ciertamente, con su juvenil vitalidad. La marquesa, en las cartas a sus íntimos, habíase quejado dolorosamente, más de una vez, del comportamiento de su amigo. Ignoraba, ciertamente, aunque podía leerlo en su conducta, que, en las cartas a su amigo, el rey de Prusia, Voltaire había llegado, en ocasiones, a negarla a ella, es decir, a presentar sus relaciones con ella como nacidas de motivos de simple gratitud.

Si, en estas condiciones, aparecía en el círculo de las relaciones de la marquesa un hombre del que pudiera esperar lo que Voltaire no parecía ya poder darle, podía surgir una afinidad electiva peligrosa para éste. Pues bien, este hombre apareció, en efecto, allá por el invierno de 1747, en los círculos de la corte de Luneville, en la persona de un joven capitán de la guardia, llamado Saint-Lambert, hombre adornado de manera agradables y que venía, además, precedido por la fama de poeta. Empezó haciendo la corte a madame de Boufflers, con lo que se ganó la antipatía del rey; al verano siguiente, estando la corte en su residencia estival, en Commercy, Voltaire se dió cuenta de que era él quien tenía motivos para estar celoso. La cosa estaba clara: su divina Emilia, mujer de cuarenta y dos años, daba preferencia a su nuevo adorador, diez años más joven que ella y que le mostraba una devoción acompañada de un celo verdaderamene juvenil, desdeñando por él a su viejo, enfermizo y no siempre agradable amigo. Por una extraña coincidencia del destino, este mismo hombre que ahora venía a expulsar a Voltaire del corazón y a su imagen del anillo de una mujer llena de talento, habría de ser también el que, ocho años más tarde, cerrase a su antípoda Rousseau el acceso al corazón de otra mujer.

La furia de Voltaire, al descubrir lo que ocurría, no tuvo límites. Quiso huir de allí en la misma noche, pero la marquesa le conocía bien; no en vano se había pasado quince años seguidos

estudiándolo, y no había cambiado en nada durante todo este tiempo. Las cosas sucedieron, ahora, exactamente lo mismo que cuando Susana Livry lo había sacrificado al amable y atractivo Génonville, aunque sea dudoso que ésta siguiera, para apaciguar a su desdeñado amigo, el mismo camino que la discípula de Newton abrazó. La marquesa sorprendió, en efecto, a Voltaire —como nos sorprende a nosotros, al conocerlo, y vale la pena de leer íntegramente la historia, con todos sus detalles, tal como la cuenta Longchamp, testigo auricular de la escena— con una grandiosa sinceridad. Nadie, le dijo, la conoce mejor que él y sabe lo que necesita para ser feliz, del mismo modo que ella ha sabido siempre lo que a él le hacia falta y ha procurado facilitárselo. No se la puede acusar de nada malo; la vida tiene sus derechos. Era un lenguaje magníficamente calculado para impresionar a Voltaire. Estando en esto, se presentó el capitán de la guardia, lleno de gracia y amabilidad, para presentar al amante desdeñado sus excusas; Voltaire le rodeó el cuello con sus brazos, en un arranque de efusión, y se echó a sí mismo toda la culpa, por pretender usurpar, a sus años, lo que correspondía, en justicia, a la venturosa juventud. Nuestro poeta conservó durante toda la vida un afecto sincero y especial por su dichoso rival, y hasta como escritor —pues Saint-Lambert escribió, más tarde, una obra en verso titulada *Las estaciones del año*— lo tenía en más alta estima de lo que merecía, en realidad.

También en lo que se refiere a las últimas vicisitudes de la vida de la marquesa, que guardan, por cierto, una funesta relación con los hechos que acabamos de relatar, preferimos remitirnos al detallado relato de Longchamp, nuestra fuente de información. Por muy significativos que estos sucesos sean en cuanto a las costumbres de aquel tiempo y al carácter de las personas que en ellos participaron, no sabríamos exponerlos, por mucho que nos esforzáramos, sin atentar contra las costumbres de nuestros días o contra el carácter de personajes que vivieron en tiempos completamente distintos de los nuestros.

Durante algún tiempo, las cosas siguieron su curso tragicómico: en Cirey, camino de regreso a París, la marquesa descubre algo muy desagradable; toda alarmada, delibera acerca de ello con su amante y con su amigo; el marido, notificado de lo que ocurre, exterioriza su alegría de padre: son todos episodios de una comedia. Pero la marquesa —y aquí empieza el drama—, al verse en aquel estado con cuarenta y tres años, lo toma por lo trágico. Se

traslada a Luneville, con los suyos, para guardar allí el alumbramiento; éste es feliz, y trae al mundo una niña. Pocos días después, unos sorbos de agua fría a que la parturienta se ve tentada por los ardores de la fiebre puerperal y por el calor del verano, desencadenan una mortal complicación. Dejando a la enferma, al parecer, tranquilamente dormida, Voltaire y el marqués se retiraron un instante; cuando volvieron, encontraron un cadáver.

Voltaire y Saint-Lambert fueron los últimos que se separaron del lecho mortuorio. Cuando aquél, transido por el dolor, abandonó la alcoba de la muerta, al bajar la escalera del castillo cayó desvanecido sobre el suelo, junto a la garita del centinela. Era el 10 de septiembre de 1749. Tocaba a su fin, con este estremecimiento doloroso, el período más feliz de la vida de Voltaire.

III

VOLTAIRE Y FEDERICO EL GRANDE

DURANTE LOS PRIMEROS años de la retraída vida de Voltaire en Cirey vivía en su castillo de Rheinsberg, en la Marca, entregado también a los ocios literarios, el príncipe heredero de la corona de Prusia, Federico de Brandeburgo. Después de apaciguadas, no sin grandes esfuerzos, las profundas disensiones que le separaban de su padre el rey Federico Guillermo, había sido autorizado para buscar asilo en aquel castillo, donde a cambio de someterse a las exigencias de su severo y ordenancista padre en cuanto a sus ocupaciones, podía dedicar el tiempo que éstas le dejasen libre al trato con personas cultas y a las tareas de la literatura y el arte.

La corte del príncipe de Rheinsberg era, verdaderamente, una corte gobernada por las Musas, aunque muy distinta de la que habría de formarse en Wéimar cuarenta años más tarde, sobre todo porque lo que en Rheinsberg se cultivaba era la literatura francesa, y no la alemana. El árbitro y soberano de aquella literatura, dueña por entonces del mundo, no era otro que Voltaire. Pues bien, no había entre sus admiradores extranjeros ninguno del que nuestro poeta pudiera sentirse más orgulloso, por muchos conceptos, que el joven heredero del trono de Prusia, hombre entusiasta y de gran talento.

El fogoso temperamento del príncipe no podía contentarse con venerar de lejos al admirado escritor y rendirle culto como lector de sus obras. Sentía la necesidad de darle a conocer aquella admiración y de establecer con él relaciones epistolares, mientras las circunstancias no consintieran el conocimiento y trato directos. El 8 de agosto de 1736 escribió Federico su primera carta a Voltaire, iniciando de este modo una correspondencia que, salvo pequeñas interrupciones, duraría los cuarenta y dos años que aún habrían de transcurrir hasta la muerte del poeta y que se convertiría, poco a poco, andando el tiempo, en una necesidad verdaderamente vital para ambos.

Esta correspondencia entre Federico y Voltaire ocupa en su

última edición de las obras de Federico el Grande tres hermosos volúmenes, se halla formada por quinientas setenta cartas y ofrece extraordinario interés en más de un aspecto. En estas cartas hablan con la intimidad con que podían hacerlo entre sí un príncipe y un escritor, y, a la vista de las diversas y variadas situaciones propias de una vida tan rica en acontecimientos y de un período de tiempo tan largo, vemos expresarse en ellas a los dos personajes más importantes de su época, representantes de dos naciones —pues Federico, aunque formado en la cultura francesa, no reniega, ni mucho menos, de su naturaleza y modo de ser alemanes—; a dos interlocutores colocados en posiciones sociales muy distintas, pero cada uno el primero en la suya.

Son precisamente estas distintas posiciones internas y externas de los hombres que las escriben las que dan a sus cartas, a lo largo del extenso período de tiempo que ocupan, el encanto y la fuerza de atracción de un drama o de una novela. En lo exterior, vemos a través de ellas cómo el príncipe se convierte en rey, el rey en caudillo victorioso, en sabio legislador y gobernante y, a la postre, templado su espíritu por las duras y espantosas pruebas del destino, en un héroe y grande hombre de su siglo, y cómo, de otro lado, el escritor, incansable en su obra creadora, pero sin llegar a afianzar todavía su posición en lo social, logra asegurarse por fin, tras diversos intentos y cambios de lugar, una existencia en la que puede hacerse fuerte frente a su regio mecenas, con una independencia casi principesca. Ya de por sí, estos cambios producidos en la situación externa de ambos personajes hacen que en su correspondencia se manifiesten variaciones de tono y de espíritu, de luces y de colores, que no sólo están llenas de encanto, sino además, por revelarse a través de ellas dos hombres pletóricos de ideas, llenas de enseñanzas.

Pero la gran fuerza de atracción de esta correspondencia está en los cambios interiores por los que va pasando la relación entre el rey y el poeta. El comienzo parece una hermosa mañana: el príncipe, un joven de veinticuatro años, en quien palpita un vigoroso sentimiento de fuerza y una poderosa apetencia de saber, pero que tendrá que demostrar en el porvenir todo lo que vale y lleva dentro, se acerca con la más rendida veneración al escritor consagrado ya desde hace largo tiempo por la fama, y ve cómo éste corresponde a ella, hábil y graciosamente, con amistosa cordialidad.

No faltan, ciertamente, durante los años siguientes, en que los dos amigos se ven, conversan y conviven a ratos, negros presagios

de las sombras que algún día habrán de empañar aquellas radiantes relaciones. Pero las complicaciones serias no surgen hasta que uno de los dos logra atraer completamente a su lado al otro, es decir, hasta que Voltaire accede a incorporarse de un modo permanente a la corte de Federico. Entonces, la atracción se trueca repentinamente en repulsión, cesa la correspondencia, y las manifestaciones de los que fueran amigos íntimos aparecen, en sus cartas a terceras personas, teñidas de un tono de acritud que parece llevar a la conclusión de que la amistad ha quedado rota para siempre.

Pero no hay tal. Entre las cenizas van vislumbrándose algunos rescoldos sueltos de interés, de simpatía, que, poco a poco, se encienden de nuevo, no para formar aquella llama votiva de los buenos tiempos, que llegaba hasta el cielo, pero sí, por lo menos, para convertirse en un fuego hogareño, ya inextinguible, que calentará benéficamente la aterida vejez de los dos hombres.

Hay en esta correspondencia todo el encanto de la ruptura y la reconciliación, de la complicación y del desenlace, y aunque a través de ella no veamos purificarse el espíritu, lo vemos, por lo menos, apaciguarse. Tras las dulces aunque a veces ligeras y un poco amaneradas melodías de las primeras cartas y las desgarradoras disonancias de la fase intermedia, seguidas de una larga pausa, la sinfonía encuentra un final tan dulce como severamente armónico, que deja en nuestro ánimo satisfecho una impresión profunda e imborrable.

En cuanto a su contenido, la correspondencia entre Federico y Voltaire hállase determinada primordialmente por los afanes del príncipe. Este hombre no sentía solamente vocación de rey, sino también de escritor, y dedicaba preferentemente sus ocios de gobernante a formar y desarrollar sus dotes literarias. Ahora bien, el material del escritor es el lenguaje, y para Federico, que deseaba manejar una lengua ya plasmada y no ayudar a plasmar otra en gestación, este lenguaje no podía ser otro que el francés.

El francés del príncipe habíase ido perfeccionando, sobre todo, a la luz de los escritos de Voltaire; ahora, quería que el clásico escritor diese personalmente los últimos toques a su francés, aunque de momento sólo fuese por correspondencia. Para lograr su propósito, le formula preguntas, le envía sus trabajos, sobre todo sus poesías, para que se las corrija desde el punto de vista del lenguaje, y Voltaire corresponde a sus deseos, no sin cierta adulación naturalmente, pero con una galanura y un humorismo que no

dejan nada que desear. El discípulo hace tantos progresos que, un buen día, en un alarde demasiado rápido de confianza en sí mismo, cambia las tornas y trata de encontrar algún defecto que corregir en los trabajos del maestro; pero éste, con tanta finura como energía, le llama la atención y pone las cosas en su punto.

Pero no es sólo el lenguaje y el estilo, sino también el gusto y la mentalidad lo que en el príncipe va formándose con la lectura de los escritos de Voltaire. Y al saber que muchos de ellos no han sido aún entregados a las prensas, le expresa el deseo de que el autor se los comunique confidencialmente, y Voltaire accede complaciente a ello.

No en vano era Federico nieto de aquella Sofía Carlota que un día filosofara con Leibniz bajo los emparrados de Liezenburgo. Wolff, el intérprete de Leibniz, interesábale, entre otras cosas, por haber sido enviado al destierro por su padre en castigo de sus herejías teológicas. No es, pues, extraño, por todo esto, que en las cartas cruzadas entre el príncipe y su maestro de literatura empezaran a tocarse también los problemas filosóficos. En los años siguientes, ambos escriben tratados enteros sobre el problema del libre arbitrio; Federico desarrolla con agudeza y tenacidad los argumentos del determinismo, mientras que Voltaire adopta todavía, por el momento, el punto de vista contrario.

A través de esta correspondencia, vemos a dos hombres de gran talento empeñados en un amistoso pugilato, en el que el príncipe tiene poco que envidiar al escritor en lo que se refiere al espíritu y al ingenio, mientras que el poeta tiene, en cambio, mucho que aprender del futuro rey en cuanto al carácter. Aunque más exacto sería decir que en esta correspondencia, como en general en todas las relaciones entre estos dos hombres, se enfrentan dos grandes talentos, al paso que vemos rivalizar en ella a un carácter y un temperamento, es decir, a una voluntad recia y firme y a una naturaleza vivaz, dispuesta siempre a rápidos virajes y casi incalculable.

Voltaire en Rheinsberg.

Mientras vivió su padre, Federico no podía ni pensar en llegar a reunirse personalmente con Voltaire, a quien el viejo rey, tan severo en materia de fe como de vida, consideraba como una especie de monstruo. En mayo de 1740 murió Federico Guillermo I, y el nuevo rey aprovechó su visita oficial al gran ducado de

Cleve para dar satisfacción al tan ansiado deseo de conocer personalmente a su amigo, el escritor. Hubo de renunciar, sin embargo, con motivo de una fiebre que le asaltó estando en Wesel, a su plan primitivo de visitar al poeta en Bruselas, donde se hallaba a la sazón, acompañando a la marquesa y asistiéndola en las gestiones de su pleito. En vista de ello, le invitó a hacerle una visita en el castillo de Moyland, cerca de Cleve, la cual duró desde el 11 hasta el 14 de diciembre.

Las circunstancias en que realizó la visita no fueron muy propicias, pues Voltaire encontró al rey en cama, presa de un violento ataque de fiebre. Pero, a pesar de ello, aprovechando los momentos en que la fiebre remitía, fueron tratados los asuntos que interesaban a ambas partes y el poeta leyó al rey su drama *Mahoma,* todavía inédito, y le prestó, además, su pluma para ventilar un asunto político que tenía pendiente con el obispo de Lieja con motivo del territorio de Herstall.

Voltaire ocupóse, además, por este tiempo, de otro asunto literario de Federico: el rey trataba de retirar de las prensas el *Antimaquiavelo,* obra escrita por él y entregada por Voltaire a un impresor holandés. No pudo el mandatario del rey de Prusia conseguir su propósito, pues el editor no se prestó a renunciar a un original como aquél, que prometía abundante lucro; por otra parte, este asunto literario no tardó en pasar a segundo término ante los apremios de la realidad.

En octubre de aquel mismo año murió el emperador Carlos VI, el último de los Habsburgos, y Federico tomó inmediatamente la decisión, mantenida por el momento en el mayor secreto, de apoderarse de la provincia austríaca de Silesia, apoyándose para ello en las antiguas reivindicaciones de Prusia sobre aquel territorio. Por aquellos mismos días, en noviembre, presentóse Voltaire en Rheinsberg, a donde el nuevo rey, todavía enfermo, se había trasladado para reponerse, después de despachar los más urgentes asuntos de su gobierno.

Voltaire encontró a su regio amigo extraordinariamente amable para con él, pero impenetrable en lo tocante a sus planes. Aquello era tanto más fastidioso para el poeta cuanto que de buena gana hubiera hecho llegar al cardenal Fleury alguna información secreta acerca de ellos, con lo que se habría ganado la voluntad del gobernante francés y habría visto abrirse ante sí, seguramente, la carrera diplomática.

Federico, por su parte, siguió mostrándose entusiasmado con su Apolo, como llamaba a Voltaire. Sin embargo, los gastos de viaje que el poeta le cargó en cuenta pareciéronle algo excesivos, y en una carta a un confidente suyo se escapó de su pluma, comentando esto, una frase un poco dura e injusta, de una rudeza casi propia de su padre, el rey-sargento: realmente, escribía a su amigo, es demasiado pagar por el viaje de un bufón.

En Rheinsberg conoció también Voltaire a la hermana favorita del rey, la margravesa Guillermina de Bayreuth, que era desde hacía mucho tiempo una gran admiradora de sus obras y que habría de ser una leal amiga suya desde entonces hasta su muerte, sin dejar entibiar su afecto ni siquiera por las disensiones que surgirían entre el poeta y su hermano.

Voltaire, diplomático.

La guerra, que estalló poco después, no interrumpió las relaciones epistolares de Federico con Voltaire. La carta en que aquél le anunciaba la victoria alcanzada por sus tropas cerca de Mollwitz fué recibida por el poeta en el preciso instante en que se estaba estrenando su *Mahoma* en Lille y leída por él al público en uno de los entreactos. Año y medio después, terminó la guerra de Silesia con la paz de Breslau; a fines de agosto, el victorioso rey retiróse a descansar a los baños de Aquisgrán e invitó a Voltaire a que le hiciese una visita en aquel lugar de descanso.

Voltaire creyóse obligado a dar cuenta de esta invitación al cardenal Fleury, pues, dada la situación en que la paz unilateral concertada por Federico había colocado a Francia, el Gobierno francés hallábase o debía de hallarse interesado en tener un voluntario diplomático cerca del rey y en su intimidad. Pero la actitud del monarca prusiano para con el poeta francés no había cambiado; presentábase diariamente en su aposento y charlaba con él, para emplear la expresión de Voltaire, como Escipión con Terencio; pero podemos estar bien seguros de que tampoco el caudillo militar y político romano se mostraría más explícito con el poeta latino con respecto a sus planes sobre Cartago. En una palabra, después de ser huésped del rey por espacio de una semana, Voltaire sabía tanto como antes acerca de sus proyectos y de la situación política y sus perspectivas, y nada útil o interesante pudo contar a su cardenal.

La continuación de la guerra contra Austria e Inglaterra, des-

pués de haberse retirado Prusia, era cada día más peligrosa para Francia. Y cuando, a comienzos del año 1743, pasó a mejor vida Su Eminencia después de haber cumplido los noventa años, haciéndose cargo del timón del Estado los D'Argenson y los Amelot, a Voltaire le fué fácil convencer a su antiguo compañero de estudios de que sus relaciones personales con Federico podían y debían ser aprovechadas para inclinar al monarca prusiano hacia la reanudación de la guerra.

Con este designio, volvió Voltaire a visitar al rey en agosto, pero sin conseguir en esta visita más que en las anteriores. Federico le instaló en sus palacios de Berlín y Potsdam y estuvo con él tan afable y cordial como siempre. Cuando se dió cuenta de que su amigo iba a verle, en realidad, como agente secreto al servicio de Francia, su primera reacción fué la de enojo; pero después le hizo gracia la cosa y contestó a sus insinuaciones políticas, algunas de ellas formuladas incluso por escrito, con versos y con pullas, en los cuales se lee, sin embargo, entre líneas, la seria exhortación dirigida al poeta de dejarse de lo que no es de su incumbencia y la advertencia enderezada indirectamente a Francia de que procurase llevar una política más sabia que animara y a la par consintiera a otras potencias aliarse con ella.

Versos a las princesas.

Entre una y otra fracasada negociación como diplomático, encontramos al poeta haciendo la corte con la pluma a las bellas y espirituales hermanas de su regio amigo. Es famoso, entre estos versos, el madrigal a la princesa Ulrica, la que más tarde habría de ser reina de Suecia.

> Un poco de verdad se mezcla a veces
> con una muchedumbre de quimeras:
> La otra noche creí verme en sueños
> convertido en un rey.
> ¡Te amo, oh princesa!, dije, enloquecido.
> Sólo fué un sueño, es cierto. Desperté,
> y sólo había perdido la corona.

A la primavera siguiente, Federico escribía a Voltaire: "Mi hermana Ulrica ha visto cumplirse, en parte al menos, vuestro sueño:

un rey ha pedido su mano". Otra breve y primorosa poesía en honor a las dos hermanas Ulrica y Amalia dice así:

> Si otra vez Paris volviera a la tierra,
> para ser juez entre vosotras dos,
> dividiría presto la manzana
> y evitaría, con ello, nueva guerra.

En septiembre, fué invitado Voltaire a acompañar al rey en un viaje a Bayreuth, donde pasó también unos días espléndidos en el palacio de su gran admiradora la margravesa Guillermina. Después de haber pasado otra temporada en Berlín y unos días en Braunschweig, regresó a París en diciembre, desconcertado y furioso al no encontrar por parte del Gobierno francés el agradecimiento a que se creía acreedor por sus esfuerzos diplomáticos. Claro está que, a la primavera siguiente, Federico entabló con Francia negociaciones que habrían de llevarle a la reanudación de las hostilidades durante el verano; no lo hizo precisamente por sugestión de Voltaire, sino obedeciendo a criterio y apreciaciones que nada tenían que ver con él.

El rey apremia a Voltaire para que se traslade a su corte.

En esta ocasión, como en las anteriores, Federico trató de convencer a su amigo de que se instalara definitivamente a su lado, en condiciones que habrían de serle personalmente gratas. Llegó incluso a emplear, para conseguir lo que se proponía, un medio que no podemos considerar plausible aunque nos ofrezca la prueba más palmaria de la gran importancia que para él tenía atraer a su corte a la persona de Voltaire. Dió, en efecto, a su confidente el conde de Rothenburgo, que a la sazón se encontraba en París, el encargo de hacer llegar a manos del obispo de Mirepoix algunas burlas que Voltaire se había permitido contra este poderoso personaje en sus cartas a Federico, con objeto, según confiesa francamente el propio rey, de "hacerle imposible la vida en Francia y que no le quedase otro recurso que trasladarse a Berlín".

Sin embargo, lo que por aquel entonces movió a Voltaire, para quien la cosa no quedó mucho tiempo en secreto, a declinar la invitación del monarca no fué tanto aquella intriga, indigna por cierto del autor del *Antimaquiavelo,* como su deseo de no abandonar a la marquesa, a quien no podía llevar con él a Prusia. La de Châ-

telet hallábase atada a Francia por sus relaciones, y, aunque así no fuese, Federico no se había recatado para dar a entender a su amigo que no quería saber nada de ella. Por su parte, la marquesa sentíase ya bastante disgustada, como sabemos, con los viajes de su amigo a Berlín, que la obligaban cada vez a permanecer largo tiempo separada de él, y a Voltaire, como él mismo nos dice, nada le parecía tan vil y abominable como el hecho de dejar en la estacada a una mujer en gracia a un príncipe.

Pero ahora la marquesa ya no existía, y, por este lado, Voltaire no sólo era libre, sino que se sentía además abandonado, privado de un punto de apoyo y de resistencia al que estaba ya acostumbrado. ¿A dónde ir?, se preguntaba nuestro poeta. Y parecíale que el lugar más escondido era el más adecuado para que le sirviera de refugio. Un huésped siempre muy bien recibido en Cirey y que había llegado incluso a dar a las prensas una obra genealógica sobre el linaje de los Châtelet era un erudito monje llamado Dom Calmet, abad del convento de benedictinos de Senones, en los Vosgos. La primera idea que a Voltaire se le vino a la mente, en medio del dolor que le embargaba por la pérdida de su insustituíble amiga, fué la de ir a refugiarse durante algún tiempo entre los tranquilos muros de aquel convento perdido en la montaña.

Pero, a medida que iba renaciendo en él la serenidad, se preguntaría, forzosamente, si aquel género de vida tan contrario a sus costumbres sería a la larga soportable para él. Y, como suele ocurrir en tales estados de ánimo, pronto concibió la idea contrapuesta, o sea la de ir a alojarse a casa de su amigo lord Bolingbroke, en Inglaterra, e incluso llegó a escribirle en este sentido. No hizo, sin embargo, ni lo uno ni lo otro. Se trasladó de Luneville a Cirey para recoger y ordenar que fuesen trasladados a París los numerosos objetos, libros, instrumentos, pinturas y mármoles que había ido reuniendo en el castillo de los Châtelet. En París, había vivido siempre, desde hacía mucho tiempo, bajo el mismo techo que los marqueses. A la muerte de su esposa, el marqués abandonó aquella morada y Voltaire se apresuró a arrendarla para sí, llevando a vivir con él, para que le gobernase la casa, a una de sus sobrinas.

Voltaire en París.

Recordemos que Voltaire tenía un hermano y una hermana, casada ésta con un tal Mignot y que, al morir, había dejado un hijo

y dos hijas. Estas habían sido dotadas por su tío y se habían casado, la más joven, Isabel, con un señor de Fontaine-Hornoy (y más tarde con un señor de Florian), y la mayor, Luisa, con un comisario de guerra llamado Denis, del que, al ocurrir los hechos narrados, llevaba ya varios años viuda y sin hijos. Esta fué la sobrina a quien Voltaire llamó ahora para que se hiciese cargo del gobierno de su casa, a lo que ella accedió en seguida y de buena gana, nos cuenta Longchamp en sus memorias, pues siempre había sido muy aficionada a la ostentación, la vida de sociedad y todos los placeres mundanos.

Longchamp la conocía al dedillo, como habían de conocerla también sus dos sucesores en el puesto de secretario de Voltaire, y los tres coincidían tanto en amar y elogiar al tío como en aborrecer a la sobrina, aunque Collini oculte cuidadosamente este aborrecimiento. Dos fueron arrojados por ella de su puesto y de la casa de su tío, aunque en uno de los dos casos no estuviese el expulsado libre de culpa, como más arriba veíamos, y el tercero hubo de ser tratado por la sobrina con negra ingratitud, después de la muerte de Voltaire. En cuanto a éste, no se cansa de asegurar que Luisa, la sobrina, es el apoyo y el consuelo de su vejez, y en las cartas a sus amigos hace resaltar insistentemente sus méritos y agradece, visiblemente, que éstos manden saludos para ella y la tomen en consideración; sin embargo, la insistencia y el deliberado afán que a través de ello se trasluce, parecen dar a entender que se trataba simplemente de velar por el honor de la casa y la familia.

Al reanudarse la correspondencia entre Voltaire y Federico el Grande, interrumpida por lo sucedido en Francfort, de que en seguida hablaremos, el primero procuró convencer al rey de la injusticia cometida por éste para con él haciéndole ver insistentemente lo mucho que su sobrina había sufrido. Claro está que aquellos argumentos no servían para Federico, quien, cansado de ellos, acabó escribiéndole, sin andarse con rodeos, que le dejase en paz con la tal sobrina, pues ya le aburrían sus alusiones a ella. Todavía se seguía hablando, le decía, de la criada de Molière, pero de la sobrina de Voltaire no hablaría nadie.

¡Ojalá el rey hubiera sido, en esto, un profeta! Su pronóstico no se ha cumplido, pues dondequiera que hoy se habla de la vida de Voltaire durante estos años sale a relucir la famosa sobrina. Y también a nosotros nos aburre, como a Federico, esta figura de mujer en la que no se acierta a descubrir un solo encanto, una sola virtud, ni siquiera un cariño verdadero o una devoción real por su

tío. Se ve que lo único que le interesaba era la brillante situación en que éste la había colocado, y su amor por el lujo y sus despilfarros causaron a Voltaire no pocos quebraderos de cabeza.

Distaba mucho de ser una mujer bonita; era, años más tarde, según el testimonio de alguien que la conoció personalmente, obesa como un barril, sin duda por su haraganería, y tenía la cara llena de granos y de pecas, lo que no era obstáculo para que anduviera siempre enamorada; al morir su tío y dejarla convertida en una rica heredera, contrajo un nuevo matrimonio a pesar de tener ya la friolera de sesenta y nueve años cumplidos. Se las daba de escritora, coqueteó con la literatura y, con ayuda de su tío y protector, naturalmente, llegó a escribir una comedia. En las funciones de aficionados organizadas por él, solía actuar con gran contento del tío; pero los amigos de París de visita en su casa no sabían qué decir cuando le oían compararla nada menos que a una Clairon o a una Dumesnil.

Poseía, al parecer, sólidos conocimientos en materia de música y queremos abonarle en cuenta a Voltaire, como prueba de imparcialidad, su juicio de que Gluck, el gran compositor, modulaba mejor que su sobrina Lully.

La sobrina permaneció desde ahora hasta su muerte al lado de su tío, exceptuando los tres años de estancia de éste en Prusia y otra separación posterior de año y medio. Al volver a reunirse con él después de esta separación a que acabamos de aludir, un periódico manuscrito de la época, las llamadas *Memorias de Bachaumont,* glosó esta noticia con la reflexión de que iba a alegrar la soledad del filósofo de Ferney. "Más bien debiera decir —escribió el último de los secretarios de Voltaire, Wagnière— que madame Denis venía a reñir de nuevo con su tío y a amargarle la vida. Si no hubiera vuelto a Ferney, es posible que Voltaire hubiese vivido todavía algunos años más." Pronto nos daremos perfecta cuenta del sentido que el secretario atribuye a sus palabras.

Nuevo interés por el teatro.

Ya vivía en su nueva mansión de París, y su casa iba poniéndose en marcha poco a poco. Pero Voltaire no acababa de sobreponerse al dolor que le había causado la pérdida de su amiga. Huía de la sociedad de las gentes, pasaba el día abatido y en actitud soñadora, llamaba a su amiga por su nombre y de noche erraba insomne por

las habitaciones oscuras de la casa como si la buscase; los sufrimientos morales acabaron por enfermarlo físicamente.

Sólo unos cuantos íntimos tenían acceso a su persona: su sobrino, el abate Mignot, su notario Delaleu y sobre todo los viejos amigos, el duque de Richelieu y el conde de Argental. Todos se preocupaban afectuosamente de él, pasaban a su lado una parte de sus veladas y esforzábanse en llevarle poco a poco al contacto con otras gentes y a pensamientos más animados.

Sabían que conseguirían mucho si lograban despertar de nuevo en él su afición por el teatro. La cosa fué tanto más fácil cuanto que nuestro autor había traído de Luneville dos obras nuevas, escritas en aquella corte y todavía no estrenadas. Tratábase de obras destinadas a minar el terreno a su rival Crébillon, cuyo éxito en la corte y cerca del público era una espina clavada dolorosamente en su susceptibilidad: nos referimos a *Roma salvada,* llamada a competir con la *Catalina* de Crébillon, y el *Orestes,* que había de rivalizar con la *Electra* de este dramaturgo.

Entregó el *Orestes* a la compañía del Théâtre-Français, que lo representó en enero de 1750, no sin vivas muestras de desagrado por parte del bando contrario, que de un lado movieron al autor a introducir en el texto del drama diversas modificaciones y de otro lado le impulsaron a redoblar los esfuerzos para ayudar al éxito de la obra con todos los recursos de la *claque.* A la larga, el éxito no podía por menos de coronar su trabajo, que, a pesar de todos sus defectos, era incomparablemente superior al de su rival; pero, en este caso como en todos, Voltaire buscaba siempre, como los actores, el éxito inmediato, sin reparar, al igual que todos los cómicos, en medios o sacrificios.

Voltaire había sufrido siempre mucho con la altanería de los actores, que ahora, como en todas las ocasiones anteriores, volvían a echarle a perder la alegría que siempre le deparaba el teatro. No hacían el menor caso de sus consejos y advertencias, y reíanse altaneramente de sus observaciones. De pronto, se le presentó inesperadamente al poeta una ocasión magnífica para humillarlos. Existían en París varios teatros de aficionados, compañías de jóvenes de la burguesía que trabajaban en locales alquilados, una de ellas en el Hotel Clermont, bajo la dirección de un oficial tapicero. Voltaire asistió a una de las representaciones de esta compañía; la obra puesta en escena no valía gran cosa, pero los cómicos le produjeron una impresión bastante favorable. Uno de ellos, un artesano orífice, le gustó tanto, que primero hizo que le visitase y luego tomó a su car-

go su formación artística y mandó montar en su espaciosa mansión un escenario para la compañía.

Primero ensayó con estos aficionados, a puerta cerrada, el *Mahoma;* poco después, puso en escena ante un público selecto su nueva obra *Roma salvada,* y en la segunda representación se hizo cargo el propio poeta del papel de Cicerón. El teatro privado de Voltaire fué en pocos días la comidilla de la ciudad y de la corte; todo el mundo ardía en deseos de conseguir un billete para asistir a sus representaciones. Los actores del Théâtre-Français, asustados, mandaron una delegación conciliadora para hablar con Voltaire; dos años después el artesano orífice, Lecain, hallábase a la cabeza de aquel teatro, cubierto de fama como actor.

Repudiado por la corte, se dispone a partir.

Habiendo reanudado así en París sus actividades, sobre todo en el terreno del teatro, Voltaire dirigió de nuevo sus miradas a Versalles, asiento de la corte, cuyo favor tanto echaba de menos. Y por cierto que en los últimos tiempos no había dejado de desplegar un gran celo por recobrarlo. Había escrito la *Historia de la guerra de 1741,* inspirada todo lo posible en el sentido de un historiador de la corte, y había compuesto un panegírico de Luis XV y hasta otro de San Luis. La Pompadour seguía viéndolo con buenos ojos y, a través de su actuación en el papel de Alzira, cuando la obra de este mismo título fué representada en el teatro privado del rey, había logrado arrancar a éste una palabra de aplauso para el poeta. Pero la reina lo aborrecía por ser un librepensador, en el que veía además al seductor de su padre y al adulador de la amante de su esposo. Y los cortesanos no miraban con simpatía sus afanes mal recatados de erigirse en dueño y señor de aquel teatro palatino. Por su parte, el rey, aun prescindiendo de sus escrúpulos religiosos, sentía una ostensible repugnancia por su temperamento inquieto e insinuante. Se las arregló, incluso, para predisponer en contra suya a la favorita con una composición improvisada en la que se permitía reprender en un tono demasiado íntimo una incorrección en el modo de expresarse que aquélla había cometido; no sentía ninguna necesidad de sostener a un hombre cuyas imprudencias podían ser para ella fuente de inquietud y perplejidad.

Todas estas circunstancias contribuyeron a animar a Voltaire para que aceptase las invitaciones del rey Federico de unirse a su corte, las cuales habíanse hecho más y más apremiantes desde la

muerte de la marquesa de Châtelet. Pues podemos estar bien seguros de que aunque nuestro poeta sintiese tal vez deseos de trasladarse a Prusia de visita, por unas semanas o incluso por algunos meses, un francés y un parisiense tan consumado como él no podía decidirse sino en un caso extremo, cuando tuviera que dar por perdida toda esperanza de llegar a ser feliz a su modo de fronteras adentro, a fijar su residencia de un modo permanente en las tierras del remoto norte, entre bárbaros y semibárbaros, que tal era el concepto en que él tenía a los alemanes.

Se preparó, pues, a cruzar el Rin, pero con toda cautela, procurando no quemar el puente a sus espaldas y obligar a Federico a construir para él uno de oro. Federico era un hombre ahorrativo, tacaño si se quiere; pero lo era por razón de Estado y antes que para nadie para él mismo. Luis XV tomó a chacota la pensión de 1,200 francos con que el rey de Prusia había querido recompensar los méritos de D'Alembert. No cabe duda de que él sabía dar y recibir con las manos más llenas, pero daba la casualidad de que a los hombres de verdadero mérito, coom presicamente un D'Alembert, no sabía recompensarlos o sólos los recompensaba por casualidad, cuando ellos mismos se buscaban protectores; y ya sabemos cómo los despilfarros de este rey acaban conduciendo a la bancarrota.

Federico no abría fácilmente su erario; pero Voltaire le haría aflojar un poco los cordones de la bolsa. El poeta le presentó cuentas según las cuales no podía emprender el viaje con menos de 4,000 táleros; le hizo ver que no disponía, de momento, de esta suma y le rogó que se la anticipase y que más tarde le sería reembolsada. El rey comprendió y envió a su Dánae, como le llamó en un verso —una vieja Dánae, comentó Voltaire, en broma—, la indispensable lluvia de oro.

A última hora se produjo un incidente que fué como un aguijón que espoleó a Voltaire a ponerse en camino. En su afán por reforzar la colonia del espíritu francés en torno a su persona, Federico había invitado a su corte a un joven poeta llamado Baculard d'Arnaud, protegido en ciertas ocasiones por Voltaire y que había sido durante algún tiempo comisionado literario del rey en París; impaciente por las vacilaciones de Voltaire, instó a aquel joven a que se presentase en su corte como sol naciente, ya que al parecer el autor de *Mahoma* era un sol agonizante. "¿Cómo? —dicen que exclamó Voltaire, saltando de la cama, cuando le leyeron el verso—. ¡Ahora sí que voy, para enseñarle a conocer a los hombres!"

Sin embargo, sus cargos de gentilhombre titular e historiador oficial del reino obligábanle a pedir licencia para ausentarse. Se trasladó, pues, a Compiègne, donde a la sazón residía la corte, y si se hacía ilusiones de que tratarían de retenerle mediante favores y agasajos o de que, por lo menos, se mostrarían amables con él y le encomendarían tal vez nuevas misiones diplomáticas, recibió un amargo desengaño. El rey se limitó a decirle secamente que podía marcharse cuando quisiera si no le cumplía seguir en Francia, dicho lo cual le volvió la espalda. La Pompadour, por su parte, estuvo gentil con él, pero fría, y le encargó para el rey Federico aquel cumplimiento que el prusiano rechazó con las displicentes palabras de "no la conozco".

Nuestro poeta se puso, pues, en camino. Pero no sin antes dejar a su sobrina el prudente encargo de que procurase escuchar atentamente para informarle acerca de todo lo que en la ciudad y en la corte se hablase acerca de él y de su marcha; tal vez con la esperanza de que su ausencia apaciguase un poco las envidias y los odios y diese quizá en poco tiempo pábulo al deseo de volver a tenerlo en Francia.

Voltaire llega a Potsdam. Federico a Voltaire.

El 10 de julio de 1750 llegó Voltaire a Potsdam. Federico puso en práctica inmediatamente todo lo que, a su juicio, podía mover a su huésped, por tanto tiempo ansiado, a instalarse para siempre en su corte. Los amigos de París le disuadían de ello; la sobrina sobre todo, cuya vanidad y cuyo afán de placeres la ataban a París y que temía verse arrastrada por su tío a aquella triste y aburrida ciudad de Berlín. Le escribió, desplegando minuciosamente ante sus ojos todas las razones que ella creía que podían convencerle de no dar aquel paso.

Voltaire, no sin segunda intención, comunicó la carta de su sobrina a su regio admirador, quien a poco de esto envió al poeta el famoso mensaje destinado a ahuyentar de él todo temor y todo recelo. "No, mi querido Voltaire —le escribía Federico—, podéis tener la seguridad de que si yo pudiera abrigar siquiera el temor de que vuestro traslado a este país redundase en perjuicio vuestro sería el primero en disuadiros de ello, pues antepondría siempre vuestra dicha a la gran delicia que supone para mí el teneros a mi lado. Pero sois un filósofo, y yo lo soy también. ¿Y qué cosa más natural sino que dos filósofos, hechos para vivir



Madame de Breteuil, marquesa de Châtelet.
(Escuela francesa.)



Caumartin.

juntos, hermanados por los mismos estudios, los mismos gustos, la misma mentalidad, se procuren esta satisfacción? Os respeto como a mi maestro en elocuencia y en saber y os amo como a un amigo lleno de virtudes. ¿Qué esclavitud —palabras escritas en vista de las advertencias que Voltaire recibía desde París—, qué desgracias, qué cambio de fortuna podéis temer en un país donde se os estima como en vuestra propia patria y cerca de un amigo cuyo corazón conoce la gratitud? No tengo la necia pretensión de creer que Berlín valga tanto como París. Si lo que hace amable a una ciudad es la riqueza, la grandeza, el esplendor, no cabe duda de que la nuestra queda muy por debajo de la capital de Francia. Si hay algún lugar del mundo en que el buen gusto tenga su asiento, ese lugar es, ¡qué duda cabe!, París. ¿Pero acaso no lleváis vos con vosotros ese don del buen gusto a dondequiera que vais? También nosotros tenemos manos para aplaudiros, y, en lo que al sentimiento se refiere, no estamos dispuestos a reconocer la primacía a ninguna ciudad del mundo. Siempre he respetado la amistad que os unía a madame de Châtelet; pero, después de ella, soy yo uno de vuestros más viejos amigos. ¿Cómo? ¿Es posible que, al instalaros a vivir en mi casa, penséis que esta casa va a ser una cárcel para vos? ¿Es posible que porque yo sea vuestro amigo, penséis que pueda llegar a ser vuestro tirano? Os confieso que no comprendo esa lógica. Estoy firmemente convencido de que, mientras yo viva, seréis feliz entre nosotros, de que se os considerará como el padre de las ciencias y del buen gusto, de que encontraréis en mí todos los consuelos que un hombre de vuestros méritos puede esperar de quien, como yo, sabe apreciar su valor."

El rey añadió a esta carta, para reforzar sus argumentos, la llave de gentilhombre, la cruz de la Orden del Mérito con un sueldo anual de 20,000 libras y casa, mesa y carruaje libres de todo gasto. Con todo esto y con las zalemas de la carta, Voltaire decidióse, momentáneamente al menos, en favor de Berlín.

"Por fin —escribía desde Potsdam a Argental, hacia fines de mes—, me tenéis en este lugar en un tiempo salvaje y hoy tan embellecido por las artes como ennoblecido por la fama. 150,000 soldados victoriosos, ni rastro de procuradores, ópera y comedia, filosofía y poesía, un héroe que es al mismo tiempo filósofo y poeta, grandeza y gracia, granaderos y musas, trompetas de guerra y dulces violines, banquetes platónicos, sociedad y libertad. Se le hace a uno difícil creerlo. Y sin embargo, es verdad."

¿Y su misión? "Aquí, mi cometido —escribe en octubre a su so-

brina— consiste en no hacer nada. Disfruto de mis ocios. Dedico una hora al cabo del día al rey, ayudándole a corregir un poco sus obras en prosa y sus versos; soy su gramático, no su ayuda de cámara. Dispongo por entero del resto del día y la velada termina siempre con una agradable cena."

Durante este tiempo, vivía por igual en Berlín, donde el rey pasaba algunas temporadas, sobre todo la de los Carnavales, como en Potsdam y en el palacio de Sans-Souci, cerca de los aposentos reales. La comida de mediodía se la hacía servir generalmente en sus habitaciones; en cambio, por la noche solía cenar, en unión de los conocidos contertulios del rey, los Algarotti, D'Argens, Pollnitz, La Mettrie y otros, a la mesa de Federico y era, con el rey mismo, quien más la animaba con su espíritu y su ingenio. "En ningún lugar del mundo —había de escribir más tarde— se hablaba con tanta libertad de todas las clases de superstición humana ni se las trataba con tanta burla y tanto desprecio como en la mesa del rey de Prusia; Dios era respetado, pero no se tenía ningún miramiento para quienes en nombre de Dios engañaban a los hombres."

Trabajos de Voltaire en Potsdam. "Le siècle de Louis XIV".

A poco de llegar Voltaire a Potsdam, las fiestas organizadas por Federico en honor de su hermana y de su cuñado el de Bayreuth, que se hallaban de visita en Berlín, brindaron al rey la ocasión de mostrar al huésped francés la capital prusiana en todo su esplendor y hacer brillar a su huésped ante sus connacionales. En un brillante *carrousel* que se celebró en la plaza de palacio y al que Voltaire asistió como espectador desde una de las logias palatinas, el famoso poeta francés fué el blanco de la atención general. No tardó en acuñar las monedas de su gratitud por aquella fiesta en el famoso "epigrama del *carrousel*", que en su versión alemana, sobre todo, tenía una gracia inimitable:

> Jamás Roma ni Atenas conocieron
> una fiesta tan bella y tan brillante:
> Junto al dios Marte, semejante a Paris,
> vimos a Venus, la de la manzana.

Esta Venus dispensadora de premios y mercedes, que no era otra que la princesa Amalia, le facilitó una sala de sus habitaciones palaciegas para que pudiera instalar en ella un teatro y ensa-

yar y representar con príncipes y princesas su *Roma salvada* y otras obras. En aquélla, el poeta representó su papel de Cicerón, en que tanto le gustaba hacerse admirar.

Entre los trabajos literarios en que Voltaire se ocupó durante su estancia en Prusia ocupa el primer lugar la *Historia del siglo de Luis XIV*. Esta obra, como hemos dicho, había sido iniciada ya mucho antes, en los tiempos de Cirey, a la par con el esbozo de historia universal, y algunos fragmentos de ella habían sido dados a leer por su autor a Federico.

"Me ocupo actualmente —escribía el rey a Voltaire en 1742, desde su campamento de Silesia— en leer o, mejor dicho, en devorar vuestro *Siglo de Luis el Grande*. Si realmente me estimáis, no dejéis de enviarme la continuación de la obra, a medida que vayáis escribiéndola, pues es mi único consuelo, mi deleite, mi solaz." Y poco después, al recibir un nuevo envío de la obra inédita: "Jamás he visto estilo tan hermoso como el de vuestra *Historia de Luis XIV*. Leo dos o tres veces cada capítulo, lo que me encanta. No hay una sola línea que no tenga interés; todo se halla saturado de magníficas reflexiones, no hay en la obra nada infantil y reina además en ella la más completa imparcialidad."

Por fin, el autor dió cima a la obra, que salió de las prensas en Berlín, en 1751. Sólo hay en la historia, dice Voltaire en la introducción, cuatro grandes épocas, entendiendo por tales aquellas en las que florecen las ciencias y las artes: la de Pericles, la de Augusto, la de los Médicis y la de Luis XIV; pero la última es la más grande de todas. Luis XIV es también, para nuestro poeta, un rey ideal, aunque no cierre los ojos, ni mucho menos, a las manchas que sombrean este ideal pintado por él. Si, como dice Goethe, Voltaire era realmente el más alto escritor y Luis XIV el más grande rey que los franceses pudieron producir, era natural que el primero se complaciese en el segundo y lo ensalzase. Su defecto principal, el exceso de orgullo, con el que se halla íntimamente relacionado el gusto excesivo por la guerra, era en realidad, según Voltaire, una plétora de virtud, y de una virtud, además, muy nacional, muy francesa. El otro defecto que su panegirista señala en él, la limitación religiosa de su espíritu, debe ser atribuído, principalmente, a una mala educación. Si Luis XIV, dice Voltaire en alguna parte, hubiese sabido leer bien, no habría revocado el Edicto de Nantes. ¿Por qué no le habían enseñado a leer bien? Pero su defectuosa cultura hace que sea todavía más admirable y

gloriosa la generosidad con que supo favorecer las artes y las ciencias, a los poetas y a los sabios.

Es cierto que libró demasiadas guerras, que devastó cruelmente el Palatinado, y Voltaire traza una pintura no sólo elocuente, sino además sentida, de todos aquellos horrores. Pero disculpa a su rey por el alejamiento en que se hallaba del campo de batalla: "Si hubiese sido testigo ocular de aquel horrendo espectáculo, podemos estar seguros de que se habría encargado de extinguir por sí mismo la llama." El autor traza también una pintura implacable de las persecuciones de los protestantes y de aquellas hazañas tan tristemente célebres, y las funestas consecuencias de la revocación del Edicto de Nantes dan pie al historiador para predicar la tolerancia, invocando en su apoyo, además, razones de economía nacional; pero reconoce al rey el convencimiento del derecho con que obraba, imputando la culpa de la dureza y la crueldad con que sus órdenes eran ejecutadas a los instrumentos de su política.

En una serie de capítulos especiales trata el autor, después de exponer la historia del gobierno y de la guerra, de las instituciones del Estado, de la justicia y la hacienda pública, el comercio y la industria, la ciencia y el arte, la religión y la iglesia, y también, naturalmente, con especial amor, de la historia de la corte, tan característica y tan importante en la época de Luis XIV y para escribir la cual disponía todavía Voltaire de tan copiosas fuentes verbales. Todo ello, precedido de una relación de los miembros de la casa real de Francia, de los que desempeñaron el puesto de regentes del reino durante la época estudiada, de los mariscales de Francia y altos dignatarios del Estado y una serie de datos biográficos sobre los más destacados escritores y artistas del reinado de Luis XIV, clasificados por orden alfabético.

Es, en todas sus partes, una obra de lectura. Se advierte que Voltaire, al escribirla, dispuso de los medios y tuvo además la paciencia para hermanar, mucho más que en cualquiera otra de sus obras históricas, los méritos de la forma, propios de todos sus escritos sin distinción, con un método extraordinariamente concienzudo. *Le siècle de Louis XIV,* dice Schlosser, "es la única de las obras de historia de Voltaire en que encontramos hechos y observaciones de carácter auténticamente histórico a que podemos conceder entero crédito como tales".

Claro está que no podemos esperar de una obra como ésta, escrita bajo la ilusión del gran siglo, a que se consagre la observación

histórica más importante de todas, a saber: la de que es precisamente en este gobierno cifrado en el brillo y el esplendor donde han de buscarse las raíces de la decadencia ya harto visible en tiempo de Voltaire, como tampoco debemos buscar en ella la más leve conciencia de los defectos de que adolecían el arte y la cultura de aquel siglo. Es cierto que su autor hace notar reiteradas veces que aquel siglo se hallaba todavía muy rezagado desde el punto de vista de la ilustración filosófica y que el siguiente había de descollar mucho sobre él en este aspecto, y en una obra anterior, *El templo del gusto,* había tenido ocasión de censurar algunos defectos de los grandes escritores de aquella época. Sin embargo, en lo referente a la actitud general y al estilo del arte y en especial de la poesía, estaba firmemente convencido de que era muy poca la distancia que quedaba entre las obras del período de Luis XIV y las estrellas.

Para distraerse de su fatigosa labor histórica, Voltaire compuso, también en esta época, siguiendo su costumbre, una serie de poemas, unos de carácter serio y otros de índole ligera. En los días de Potsdam y Berlín escribió el poema didáctico titulado *La ley natural,* en cuatro cantos, que no fué dado a las prensas hasta pasados varios años y tiene como tema la fundación de una religión y una moral naturales, independientes tanto de toda revelación como de la diferencia de las leyes y las costumbres locales.

También siguió trabajando en el tema de *La Pucelle,* por el que los grandes señores de la corte parecían interesarse vivamente, lo mismo en Alemania que en Francia. El poeta arrojó de su servicio a un secretario que se había dejado sobornar por el príncipe Enrique para que sustrajese y le entregase una copia de este manuscrito. Y supo convencer al rey para que separase también de su lado a aquel Baculard d'Arnaud, poco después de haberlo tomado a su servicio. El joven poeta francés, a quien por lo visto se le subió a la cabeza el lisonjero nombramiento recibido del rey Federico, se rebeló incluso contra Voltaire, quien, por lo demás, no había echado completamente en olvido aquella frase del sol naciente con que circunstancialmente le honrara el favor real. Y como, además, había llegado hasta el punto de entrar en relaciones literarias con Fréron, su archienemigo, Voltaire presentó sus quejas al rey, y supo hacerlo de tal modo, que éste no tuvo más camino que optar entre él y D'Arnaud. Así planteado el problema, la elección, por el momento al menos, no era dudosa.

Malos síntomas. Voltaire especula.

Hay que decir que, a pesar de verse colmado de favores y de honores, nuestro poeta no se sintió completamente a gusto en su nueva posición, ni siquiera en los primeros días. Ya en una carta dirigida a su sobrina y escrita en noviembre de 1750 encontramos algunas enigmáticas alusiones que dejan traslucir su desasosiego. "Por lo que veo, ya se sabe en París que hemos puesto en escena, aquí en Potsdam, *La muerte de César;* que el príncipe Enrique es un buen actor y que nos divertimos lo que podemos. Todo eso es verdad, pero... Las cenas del rey son espléndidas, reinan en ellas la razón, el espíritu y la libertad, pero, pero... Mi vida es la de un hombre libre y ocupado; ópera y comedia; estudios y lecturas, pero, pero... Berlín es una ciudad grande y mejor trazada que París, con palacios y teatros, afectuosas reinas, amables princesas y encantadoras damas de corte, pero, pero... Te diré, querida niña, que el tiempo está poniéndose un poco frío."

En otras cartas subsiguientes de Voltaire no dejamos de encontrar ciertas alusiones que nos permiten encontrar algún sentido a estos misteriosos "peros". En el fondo, todo se reduce, al parecer, a que no se siente nunca a gusto cerca del rey, a pesar de todas las muestras de afecto y de respeto que éste le rinde. Lo que ocurre es que ve en él una inteligencia penetrante y una indomable voluntad, rodeadas además de un poder temible. En aquellos gatunos juegos de ingenio de las veladas regias, tenía miedo de ver asomar la zarpa del león. No era agradable, ciertamente, la perspectiva de verla clavarse en sus carnes, y la sola necesidad de estar en guardia contra ella, e incluso de esconder las uñas entre el terciopelo para contestar amablemente a un arañazo, representaba una deprimente coacción para un temperamento como el suyo. En aquellas condiciones, el choque era inminente e inevitable, cualquiera que fuese el motivo que lo provocara. Lo provocó, desgraciadamente, un motivo que no había de dejar a Voltaire muy bien parado, ya que pondría al descubierto ante el rey el flaco carácter del hombre a quien tanto admiraba por la fuerza de su espíritu.

El poeta, acostumbrado a especular con fortuna en su patria, quiso hacerlo también en Prusia. Y realmente, aquel hombre tenía un magnífico olfato para ventear los buenos negocios. No prestaba atención a los acontecimientos del día simplemente con ojos de historiador, sino también con ojos de financiero. Y no escapó a su agudo sentido de especulación un artículo, muy intere-

sante en este sentido, que figuraba en el tratado de paz de Dresde. La receptoría de impuestos de Sajonia debía hacer efectivos a los súbditos prusianos poseedores de bonos fiscales de aquel Estado sus créditos por capital e intereses en el plazo perentorio señalado en los mismos títulos. Era aquélla una medida mágica muy mal calculada, pues, como era lógico, la especulación tomó en sus manos el asunto y los súbditos prusianos compraron a bajo precio sus títulos de Deuda a los sajones, que no disfrutaban de aquel derecho preferente, para presentarlos luego por su cuenta en la tesorería de Sajonia y cobrarlos por todo su valor nominal.

El rey Federico, al encontrarse con esta realidad no prevista por él, había prohibido a sus súbditos, hacía dos años, seguir comprando bonos de la Deuda de Sajonia para fines de especulación y, como es natural, nadie menos indicado para contravenir sus órdenes expresas que un amigo y favorito del rey. Pero nadie había tampoco que pudiera hacerlo con mayores garantías de impunidad. Bastaba con escribir pieles y joyas donde se quería hablar, en realidad, de títulos de la Deuda de Sajonia.

Vivía en Berlín un judío llamado Abraham Hirschel que había suministrado el aderezo de brillantes con que Voltaire representara en el palacio de Potsdam el papel de Cicerón de su drama *Roma salvada.* Fué él el hombre a quien el Cicerón francés proveyó del dinero y las letras de cambio necesarias para que comprase en Dresde, por su cuenta y orden, una determinada cantidad de pieles y joyas, es decir, de bonos de la Deuda de Sajonia, a razón de 35 luises de oro, o sea con el 35 por ciento de pérdida para el vendedor, lo que representaba para el comprador una adquisición al 65 por ciento de su valor nominal, efectivo para él, y por tanto, una bonita ganancia.

El judío se pone en viaje, pero al llegar a Dresde escribe que no consigue la mercancía deseada más que a 70. No importa; puede comprar, le contesta el mandante. Al día siguiente, nuevo mensaje del mandatario: ahora la mercancía ha subido a 75. La cosa no era muy limpia, en esto hay que darle la razón a Voltaire; pero Hirschel afirma que un competidor suyo, el judío Efraín, se aprovechó de su ausencia para predisponer a Voltaire en contra suya y después hacerse cargo del negocio en condiciones más ventajosas. Lo cierto es que hizo protestar la letra de 40,000 libras extendida sobre París y que representaba la provisión principal de su agente, con lo que éste regresó a Berlín sin haber podido cumplir su encargo.

Como es natural, la cosa no paró allí. El judío pidió que se le resarcieran los daños sufridos por él y amenazó a su mandante con llevarlo a los tribunales. Para apaciguarlo y evitar un escándalo, Voltaire le compró los brillantes del aderezo de Cicerón que había mandado tasar por debajo de cuerda, a un precio suficientemente favorable para que el judío pudiera considerarse indemnizado de sus gastos de viaje y de su trabajo. Pero, pasados unos cuantos días, se arrepintió de lo hecho; mandó al judío que le trajese algunas otras joyas, se quedó con ellas y se negó a pagárselas. Alegó para ello que había sido engañado en la operación de los brillantes y le dijo al judío que, si no estaba conforme, aceptase la devolución de los brillantes y le restituyese los 3,000 táleros que había recibido como precio de ellos. El judío arguyó que Voltaire había mandado tasar las piedras y que no tenía ninguna garantía de que no las hubiese cambiado.

Fué, al parecer, una escena bastante agitada. El judío se quejó de que Voltaire le había echado las manos al cuello. Esta vez es el poeta el que acude ante los tribunales. Reclama, en primer lugar, la devolución de su letra librada sobre París, a lo que desde luego es condenado el judío. A pesar de las declaraciones de éste, no se ventiló, por ser indiferente para la cuestión debatida en el proceso, la imputación de que se trataba de la operación prohibida de comprar títulos de la Deuda de Sajonia. El demandante reclama asimismo la devolución de la cantidad por la que le habían sido vendidos los brillantes, mediante la restitución de éstos. Entre los documentos probatorios aportados al juicio por aquél, el judío tuvo la ocurrencia de negar la autenticidad de uno que más tarde se obligaría a reconocer como de su puño y letra, lo que le valió una multa de 10 táleros; pero acusó a Voltaire de haber introducido en los documentos enmiendas y adiciones con el fin de poder presentar la compra de los brillantes como no concertada en firme, acusación que a primera vista cualquiera podía comprobar.

El tribunal pidió a Voltaire que, si persistía en no considerar el contrato como perfecto, jurase que no había alterado en lo más mínimo los documentos, si bien uno de los jueces entendía que no debía autorizarse tal documento, ya que, de formularlo el demandante, tendría a todas luces el carácter de un perjurio. En un principio, Voltaire mostróse dispuesto a jurar, pero, pensándolo mejor, optó por llegar a un arreglo con el judío, arreglo concertado el 26 de febrero de 1751 y por virtud del cual el demandante

se reintegraba en su letra de cambio y el demandado en sus brillantes, con excepción de unos pocos, devolviendo a Voltaire una suma inferior en unos 1,000 táleros a la reclamada en la demanda.

Como se ve, la victoria obtenida por Voltaire en este proceso fué más aparente que real. Y, por lo que se refiere al arreglo que puso fin al pleito, no creemos que sea hacer a nuestro poeta una injusticia el suponer que difícilmente se habría avenido a perder los mil táleros si hubiese tenido la conciencia limpia.

Lessing y Voltaire. Descontento del rey.

Como es natural, el proceso produjo un verdadero escándalo en Berlín. Los enemigos de Voltaire y todos los envidiosos de sus triunfos literarios no cabían en sí de gozo. Apareció una comedia en francés poniendo en solfa a Voltaire con el título de *Tantale en procès,* atribuída, aunque sin razón, nada menos que al rey. Y es bien conocido el epigrama de Lessing, que termina con estas palabras:

> Y si queremos saber el motivo
> de por qué no triunfó la astucia del judío,
> la razón no puede ser más sencilla:
> porque el señor V. resultó ser mucho más pillo.

¿Qué sabía Lessing del asunto, se dirá, para poder emitir un juicio? Sabía mucho, todo lo que había que saber. No en vano había tenido que traducir al alemán —¡oh ironía del destino!— los impugnados documentos franceses de Voltaire unidos al sonado proceso del poeta contra el judío. Su amigo el profesor de lengua francesa Richier, que a la sazón trabajaba de secretario con Voltaire, había facilitado a Lessing, joven de veintidós años y sin grandes recursos, en la ciudad de Berlín, aquel trabajo de traducción que, además de procurarle algún dinero, le permitía sentarse algunos días a la mesa de Voltaire.

¿Qué impresión produjo el gran poeta francés a nuestro Lessing? ¿Cómo obraron sobre aquel pobre literato los encantos y el brillo a los que no sabía sustraerse ni siquiera el gran rey? El epigrama en cuestión nos lo dice. La fascinación desaparece para quien echa un vistazo a las cartas empuñadas por el brujo. Y el desencanto de Lessing había de llegar a ser aún mayor. En los últimos días del mismo año al comienzo del cual había prestado sus servicios de traductor vió en casa de Richier un cierto número de pliegos, re-

ción salidos de la imprenta, de la obra *Le siècle de Louis XIV*, que Voltaire le había entregado para que escogiese dos docenas de ejemplares impecables, que habrían de ser destinados a la familia real.

Lessing tomó y llevó a casa un ejemplar, sacado de entre los pliegos defectuosos, que presumiblemente habrían de ser eliminados; se lo dió a leer a un amigo suyo, y en manos de éste hubo de verlo una señora que resultó ser conocida de Voltaire. No cabe duda de que el autor tenía sus razones para sentirse molesto, pues no debían circular ejemplares de la obra, por ningún concepto, antes de que el libro estuviese en manos de la familia real, y Lessing habíase olvidado de devolver su ejemplar a Richier, al ausentarse de Berlín. Por otra parte, Voltaire había tenido ya muchos disgustos con los manuscritos y los pliegos impresos de sus obras.

Pero, a pesar de todo, no tenía derecho a obligar a su secretario, como lo hizo, a que escribiera a Lessing una carta insultante, en que le trataba ni más ni menos que de ratero literario. Con ello, no consiguió más que recibir del escritor alemán una réplica que, desgraciadamente, se ha perdido, seguramente porque, como el propio Lessing dice, su destinatario no quería mirarse en el espejo de ella, y afilar o ayudar a afilar, además, un arma que habría de herirle gravemente a él en lo porvenir. En la polémica que en su *Dramaturgia hamburguesa* sostiene Lessing contra Voltaire se percibe un tono que no acierta uno a explicarse totalmente más que por la repugnancia que el crítico alemán contrajo en aquel entonces contra la persona del poeta francés y que le llevaba, a veces, a perder de vista en ella al escritor.

La impresión que lo sucedido causó en el ánimo del rey no pudo ser más deplorable. "Voltaire engaña a los judíos", escribe, bromeando, en una carta a su hermana. Pero, en realidad, estaba muy lejos de tomar la cosa a broma. Había regresado a Potsdam a fines de enero, después de terminar las fiestas de carnaval, mientras Voltaire se hallaba todavía engolfado en su proceso. Al dictarse un fallo que en lo formal era favorable para él, el poeta sondeó discretamente la voluntad del rey para saber si estaba dispuesto a volver a recibirle.

Federico aprovechó aquella oportunidad para leerle la cartilla a Voltaire. Habíale acogido en su corte, según le escribió, por el gran respeto que a su espíritu le merecía y en la crencia de que en los años de su vejez, cansado ya de las tempestades de su vida de escritor, se refugiaría cerca de él como en un seguro puerto, en busca de descanso. Pero no había sido así. Ya desde el primer mo-

mento le había insinuado la peregrina pretensión de que no hiciese corresponsal suyo al escritor Fréron y habiendo tenido él, el rey, la debilidad no sólo de hacerle caso en esto, sino además de alejar de su lado, en gracia a Voltaire, a un hombre como D'Arnaud, del que personalmente no tenía queja alguna, encontrábase ahora con aquel escándalo de su proceso con el judío, que era la comidilla de toda la ciudad.

El asunto de los bonos de la Deuda, decíale, se conocía en toda Sajonia y había provocado ya muchas amargas quejas elevadas ante él, ante el rey. Quería que en su casa hubiese paz y orden, pues no era él hombre dispuesto a tolerar que se intrigase y se armasen enredos en sus propias narices. "Si os decidís a vivir como un filósofo, tendré el mayor placer en volver a veros; pero si os dejáis llevar al ardor de vuestras pasiones y os vais a las manos con todo el mundo, no me agradará en lo más mínimo veros por aquí y lo mejor que hacéis es permanecer en Berlín."

Cuatro días después, el rey toma ya la cosa menos por lo trágico, se ablanda un poco ante el pecador, que había vuelto a llamar a su puerta y a implorar su perdón. "Si queréis venir por aquí —le escribe ahora—, lo dejo a vuestro arbitrio. Aquí, por lo menos en mi presencia, no se habla de ningún proceso, ni siquiera del vuestro. En vista de que lo habéis ganado, os felicito, y me siento contento de que esa lamentable historia haya terminado. Confío en que no volveréis a meteros en líos ni con el Antiguo ni con el Nuevo Testamento; esa clase de asuntos son deshonrosos, y ni los talentos del más brillante espíritu de Francia os bastarán para lavar las manchas que semejante conducta echará, a la larga, sobre vuestra fama."

"Un librero, un violinista de ópera —prosigue Federico, aludiendo a otros pleitos de Voltaire en París—, un judío joyero, no son verdaderamente gentes cuyos nombres deban figurar al lado del vuestro en ninguna clase de asuntos. Os escribo esta carta con ese rudo sentido común y esa franqueza del alemán que dice lo que piensa, sin andarse con rodeos ni recurrir a eufemismos que desfiguren la verdad; de vos depende hacer o no buen uso de mi sinceridad."

¡Qué distinto el tono de estas cartas del de aquella que Federico escribiera a su amigo el verano anterior, apremiándole a quedarse a su lado! ¡Qué cambios tan grandes se habían operado al cabo de poco más de medio año en el talante y la actitud de los dos amigos! Y todo ello, sin ningún género de duda, por culpa de

Voltaire, culpa que Federico trata de un modo que, aunque un poco duro, atestigua tanto la grandeza del rey como la indulgencia del amigo.

Las cáscaras de naranja y la ropa sucia.

Mal o bien, restableciéronse después del incidente las relaciones entre el rey y el poeta. Voltaire siguió viviendo, al exterior, como si nada hubiese sucedido, tan pronto en Berlín como en Potsdam, a ratos junto a Federico y a ratos separado de él, como lo imponían los viajes del rey, cada vez más frecuentes en esta época, ocupado unas veces en los trabajos que el monarca le encomendaba y otras en los suyos propios.

Pero, en realidad, ya nuestro escritor no volvió a sentirse bien. Ni moral ni físicamente, a pesar de que estaba acostumbrado a soportar con bastante entereza los padecimientos físicos. Era la suya una de aquellas constituciones que unen a una debilidad notoria una gran tenacidad. Este hombre, que nunca puede decirse que estuviera sano y que pasó la vida tomando medicinas, alcanzó la edad de ochenta y cuatro años. Escribe cartas en que se hace pasar por un moribundo y realiza el trabajo de doce hombres vivos.

No cabe duda de que en aquellas incesantes quejas de Voltaire sobre su salud había mucho de afectación. Poníase rabioso cuando no eran tomadas en serio. Su bienintencionado secretario cree que obraba movido por el designio de desenmascarar la furia de sus enemigos con la esperanza de que pronto habrían de verse libres de él; otras gentes más malignas siguen viendo en ello un ardid financiero de Voltaire para obtener condiciones más favorables en los contratos de renta vitalicia concertados por él. De cualquier modo que fuese, es lo cierto que el cuerpo alto y flaco de Voltaire parecía más bien un esqueleto. Padecía principalmente del estómago y no cesaba de ensalzar la felicidad del hombre que tiene la suerte de digerir. En Berlín vino a unirse a sus viejos padecimientos una enfermedad de tipo escorbútico a consecuencia de lo cual perdió la dentadura. Fué formándose así en él la fisonomía con que se le suele representar: dos jirones rizosos de pelo entre los que apenas se destacan más que una nariz y un mentón afilados y dos ojos brillantes como dos carbunclos.

Sabido es cómo suele suceder cuando se produce una cuarteadura en las relaciones entre dos personas: en la grieta, una vez abierta, anida la murmuración y va ensanchándola más y más.

Así, un buen día, el lector de Federico, La Mettrie, echó a rodar contra Voltaire la especie de que, hablando del favor real de que el poeta francés gozaba y de la envidia que ese favor suscitaba, había dicho el rey que ya no necesitaría de sus servicios más que otro año a lo sumo, a lo que había añadido, siempre según aquella especie, este comentario: "Después de estrujar la naranja y sacarle todo el jugo, puede tirarse la cáscara a la basura."

Aquel loco de La Mettrie murió al poco tiempo de una indigestión de pastel, sin que Voltaire hubiera podido preguntarle, ya en las ansias de la muerte, qué había de cierto en aquella historia de la cáscara de la naranja, si realmente eran aquéllas palabras del rey o habían sido urdidas por él para denigrarlo. De otra parte, no faltó tampoco quien hiciese llegar a oídos del rey una frase de despecho atribuída a Voltaire en contra suya. Decíase que el general Manstein había visitado al escritor francés en palacio para rogarle que revisara literariamente sus memorias de la campaña en Rusia, en el preciso instante en que aquél recibía un manuscrito de Federico para que lo corrigiera. "Tenéis que perdonarme, general –contábase que había dicho Voltaire–, antes de que llegue el turno a la vuestra, tengo que lavar la ropa sucia del rey."

Voltaire y Maupertuis. Maupertuis y el rey.

Según le contaron a Voltaire, había sido Maupertuis quien pusiera en circulación aquella historia, salpimentada además con el comentario de que Voltaire consideraba abominables los versos de Federico.

Como el lector recordará, Maupertuis era un antiguo conocido y hasta amigo de Voltaire desde los bellos días de Cirey. Había sido el primero en proclamar en Francia las teorías de Newton sobre la naturaleza. El viaje a las zonas polares que para determinar la verdadera forma de la tierra emprendiera por encargo del Gobierno francés a la cabeza de un grupo de sabios, y sobre la cual publicara más tarde un relato, habíalo convertido rápidamente en un hombre famoso; Voltaire y su amiga la marquesa de Châtelet considerábanle como una autoridad tan grande en lo referente a sus estudios de física y matemáticas, que aquél le dió a leer para que los censurara antes de entregarlos a las prensas los pasajes de sus *Cartas sobre los ingleses* en que trataba de Newton.

Federico habíase fijado en él ya siendo príncipe heredero, y al subir al trono lo llamó a su lado como presidente de la Academia

de Ciencias de Berlín. Maupertuis era hombre de gran amor propio, de una ambición sin freno, modales poco agradables, poco tolerante para las opiniones de los demás cuando chocasen con las suyas propias, no pocas veces extravagantes, áspero e implacable en la polémica y acostumbrado a mandar como dueño y señor en su Academia, al frente de la cual había contraído, indiscutiblemente, algunos méritos.

Este hombre coincidía ahora frecuentemente con Voltaire, en las veladas regias y en otros sitios. Al principio, todo parecía marchar como sobre ruedas, y cada uno de los dos grandes hombres llenaba de elogios al otro en sus cartas. Voltaire aún conservaba por el matemático un resto del antiguo respeto que por él había abrigado, pero, poco a poco, fué sintiéndose embarazado por él, a medida que el otro parecía aceptarlo altivamente como un derecho indiscutible. Y fácilmente podemos imaginarnos que para el presidente de la Academia, tan pagado de sus ciencias exactas, la posición privilegiada que el poeta francés ocupaba en la corte sería como una espina clavada en la carne.

De pronto, llegó a oídos de Voltaire que había sido el orgulloso físico quien había puesto en circulación la historia aquella de la ropa sucia. Y no fué aquél, según se decía, el único disgusto que Maupertuis ocasionó a Voltaire. En el invierno de 1751 a 1752 había pasado por Berlín de regreso de Copenhague, a donde había ido a probar fortuna sin alcanzarla, un joven literato francés llamado La Beaumelle, con una obra titulada *Mis pensamientos o qué se dirá acerca de ello*, de la que distribuyó algunos ejemplares. En ella, encontróse un pasaje que decía, sobre poco más o menos: ha habido poetas mejores que Voltaire, pero ninguno mejor pagado; era cosa de gustos; al rey de Prusia gustábale tener a su lado a gentes de ingenio como a otros mantener a enanos y bufones.

Aquella salida de tono no era, por cierto, una recomendación que pudiera abrir al literato errante las puertas de la corte de Federico; no obstante, podía pasar perfectamente inadvertida para el rey, si algún alma caritativa no se encargaba de llamarle la atención hacia ella. Fué precisamente lo que hizo Voltaire, según Maupertuis le aseguró a La Beaumelle; Voltaire, en cambio, afirma, y esta vez con bastantes indicios de verdad, que fué el marqués d'Argens quien lo hizo, precisamente para mortificarle a él. El literato errante, soliviantado por Maupertuis, prometió que perseguiría a Voltaire hasta los mismos infiernos, y a poco de re-

gresar a Francia dió a las prensas, en efecto, *Le siècle de Louis XIV* con una serie de notas desvergonzadas de su pluma, en las que trataba de echar por tierra aquella obra. Contra ellas escribió Voltaire una violenta réplica en tono de denuncia, viéndose envuelto así en una nueva pendencia literaria, entre las muchas que había sostenido.

O, mejor dicho, en dos, pues no hacía falta mucha sagacidad para prever que se valdría del primer pretexto que se le deparara para arremeter también contra Maupertuis. El pretexto se presentó bien pronto, y Voltaire se enzarzó en una nueva polémica cuyas consecuencias harían palidecer el encuentro con La Beaumelle.

Hacía ya mucho tiempo que Maupertuis seguía el rastro a una ley según la cual la naturaleza despliega siempre el mínimo de fuerza para producir un movimiento y, daba, naturalmente, gran importancia al descubrimiento de esta ley del ahorro, como la llamaba, que había sido desarrollada por él ante la Academia y expuesta recientemente en una obra sobre cosmología. Ahora bien, recordaremos que entre los huéspedes de Cirey figuraba un tal Kœnig, personaje que había pasado una temporada en aquel retiro de la montaña allá por la década del treinta. Había sido recomendado a la marquesa como instructor matemático por Maupertuis, más tarde había reñido con éste y se encontraba ahora en La Haya, ocupando el puesto de bibliotecario en el palacio de la princesa de Orange. Era también miembro de la Academia de Ciencias de Berlín, y en una carta del joven Lessing a su padre se menciona su nombre como protector de aquél.

Kœnig seguía admirando, a pesar de todo, al presidente de la Academia, pero después de estudiada y analizada imparcialmente aquella pretendida ley natural descubierta por éste había llegado a la conclusión de que no podía resistir a una prueba científica seria. Había escrito un ensayo acerca de ello y en el otoño de 1750 se presentó en Berlín, dispuesto a discutir la cosa serenamente con Maupertuis. Pero éste, poco amigo de que nadie le llevase la contraria, tomó muy a mal la oposición de su antiguo protegido, y no quiso ni siquiera leer su ensayo, que Kœnig publicó a la primavera siguiente en el boletín de una sociedad de sabios de Leipzig. Al final del artículo, aparecía un extracto de una carta de Leibniz de la que resultaba que éste conocía ya la pretendida nueva ley, pero no la había considerado nunca fundada.

Maupertuis, que no tenía el menor conocimiento de la existen-

cia de semejante carta, exigió que Kœnig declarase dónde se encontraba el original. Kœnig poseía solamente una copia, que había conseguido de manos de una persona poseedora de una gran colección de documentos de este género, pero ejecutada hacía varios años por la aristocracia de Berna. Maupertuis, por mediación del embajador francés en Berna, logró que se investigasen los papeles de aquella persona ejecutada, que habían sido confiscados por las autoridades de la ciudad, sin que fuese posible encontrar allí ni en parte alguna el menor rastro de la carta de Leibniz.

Podía muy bien haber ocurrido que la carta se hubiese perdido o que las averiguaciones hechas para encontrarla no hubiesen sido bastante concienzudas, ¿quién podía saberlo? No obstante, Maupertuis creyóse autorizado a llevar el asunto ante la Academia por él presidida y a emplazar a Kœnig para que, en un término perentorio, presentarse el original del documento en cuestión, si no quería quedar como un falsario. El plazo señalado transcurrió infructuosamente y, en vista de ello, en sesión de 13 de abril de 1752, la Academia acordó que el pretendido fragmento de la carta de Leibniz había sido falsificado y carecía de todo valor. A Kœnig no le quedó otro camino que devolver su diploma de académico a Berlín y apelar ante el público en términos que no dejaban lugar a dudas acerca de la buena fe con que había procedido en este asunto.

Para Voltaire, aquella polémica profesional entre Maupertuis y Kœnig no revestía el menor interés científico; por el contrario, no veía en semejantes pleitos, en los que, para decirlo con sus palabras, "la metafísica se mezclaba con la geometría para embrollarla", una especie de ociosos juegos del espíritu. Tampoco podía caerle simpático Kœnig por ningún concepto: ni como adepto de Leibniz, a quien tenía también por un soñador metafísico, ni por su ruptura con la marquesa, la cual, por lo demás, le había convencido una vez, con gran descontento suyo, de cambiar a Newton por Leibniz. Pero todo esto pasaba a segundo plano ante su inquina contra Maupertuis, a la que ahora podía dar rienda suelta interfiriéndose en la polémica de orden científico que aquél venía sosteniendo con Kœnig en favor de éste.

Después de todo, había en aquel pleito, indudablemente, cierto aspecto en que el generoso temperamento de Voltaire podía sentirse movido a tomar partido por Kœnig. Este era, indudablemente, la parte oprimida; el procedimiento incoado contra él, absolutamente intolerable, equivalía en cierto modo a un asesinato



Federico el Grande, por Bardan.



El conde de Argental.
(Biblioteca Nacional. París.)

de la justicia académica, y ante aquella injusticia no podía cruzarse de brazos el hombre que más tarde se erigiría en defensor de los Calais y los De la Barre.

Por los motivos que fuera, lo cierto es que, tomando pie del escándalo que aquel asunto había provocado en todo el mundo erudito, publicó en una revista que aparecía por aquellos años, la *Bibliothèque raisonnée,* bajo el título de "Respuesta de un académico de Berlín a un académico de París", un breve artículo en el que se decía que aquel fallo tan incompetente como injusto de la Academia berlinesa había sido arrancado por la fuerza de la influencia del presidente sobre los miembros de la corporación dependientes de él y que varios académicos dignos se separarían de aquel organismo tiranizado y deshonrado por el señor Maupertuis, si no fuera por el temor de desagradar al protector real de la Academia.

Aunque este artículo apareció sin la firma de Voltaire, nadie podía ignorar o poner en duda el nombre de su autor. El rey, por lo menos, descubrió en seguida la paternidad de la "Respuesta" y apenas podía contener su indignación. El asunto de fondo que se debatía interesábale o decíale tan poco como a Voltaire. Pero el presidente de la Academia había sido puesto allí por él, y no estaba dispuesto a consentir que una persona del círculo de sus íntimos se rebelara turbulentamente contra los acuerdos tomados por aquella corporación en consonancia con el hombre que estaba al frente de ella. Fué tal la indignación que el asunto le causó al rey, que incluso lo llevó a dar un paso en falso, el primero que daba, que nosotros sepamos, en su conducta para con Voltaire, desde que éste vivía en su corte.

Federico echó mano de la pluma, precisamente de la de escritor, y redactó e hizo pública, en calidad también de "Un académico de Berlín a un colega de París", una carta en la que el supuesto miembro de aquella Academia, autor del precedente artículo, aparece fustigado como un miserable y el artículo mismo calificado de infame libelo.

Tampoco Voltaire podía engañarse acerca del autor de aquella réplica, que además, por si la cosa no estuviese bastante clara, apareció en la segunda edición con el águila prusiana, la corona y el cetro en el título. Pero ambas partes, a pesar de estar en el secreto, seguían guardando formalmente el incógnito, seguían reuniéndose y platicando en sus veladas y tertulias como si nada hubiese sucedido y trataban incluso, en afectuosos billetes cambiados

entre sí, de una obra en colaboración, una especie de diccionario del librepensador, concebido en una de las sobremesas del rey.

Sin embargo, Voltaire no perdía de vista su querella con Maupertuis. "Por desgracia para él —escribía a su sobrina con referencia al artículo del rey en contra suya—, también yo soy escritor y me encuentro en otro bando que el suyo. Es verdad que no tengo cetro, pero tengo una pluma, y tan bien tajada por cierto que ha sido capaz de poner un poco en ridículo hasta al gran Platón." Esto último era alusión a una revisión de las obras de Maupertuis publicada por Voltaire en una revista erudita. Pero fué, en realidad, su adversario quien se encargó de poner en sus manos la verdadera arma que había de esgrimir contra él, con el volumen de cartas que Maupertuis publicó precisamente por aquellos días, en el otoño de 1752.

La reprobación que el procedimiento empleado para desautorizar a Kœnig había concitado contra él en muchos campos hacía que el orgulloso y susceptible presidente se sintiese realmente opacado e incluso en un estado de malestar físico. Sus cartas tenían el sello de este estado de ánimo en que habían sido escritas la mayoría de ellas. Este estado de espíritu llevaba al autor de las cartas a entregarse ahora sin la menor reserva a aquella propensión hacia lo extrordinario y lo paradójico tan propia de su carátter. Detrás de muchas de las extravagancias que allí se exponían escondíase casi siempre algún sentido, alguna razón de ser, pero había que tener cierta buena voluntad para descubrirlos. A Voltaire no le animaba precisamente este sentimiento, sino el contrario; y, naturalmente, nadie le aventajaba en talento para convertir una idea a medias un poco peregrina en una completa necedad.

Es posible que en ninguna de sus obras pusiese este talento a contribución con la maestría con que lo hizo en la *Diatriba del doctor Acacia,* título de su sátira contra Maupertuis. No digamos todo lo que el autor se las arregla para acumular aquí a base de las supuestas ideas del genial presidente. La ocurrencia de disecar el cerebro de los patagonios para estudiar la naturaleza del alma; la de abrir un agujero que llegue hasta el centro mismo de la Tierra; la idea de construir una ciudad latina para facilitar los estudios de filología, que hasta ahora versaban exclusivamente sobre lenguas muertas; la de cubrir de pez el cuerpo de los enfermos con objeto de evitar que las energías vitales se evaporen; la afirmación de que nos basta con intensificar un poco de actividad de nuestro espíritu para prever el porvenir con la misma facilidad con que re-

cordamos el pasado: a base de todas estas ideas y de muchas otras que, con un poco de mala voluntad, podían extraerse de aquella peregrina colección de cartas de Maupertuis, consigue nuestro autor llenar una serie de páginas chistosas y burlescas, y la burla resulta todavía más sangrienta por el giro que Voltaire da en el sentido de no considerar como autor de las cartas a ningún hombre famoso, sino simplemente a un joven principiante que ha querido presentar al público sus incipientes ideas bajo aquel seudónimo. El mismo nombre de Acacia, es decir, *Sansmalice* (nombre de un médico del rey Francisco I que Voltaire convierte aquí en médico de cámara del Papa), es de un gran efecto cómico, puesto al frente de una sátira como ésta, llena de malicia y mala intención.

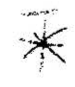
Se ordena quemar la "Acacia". Voltaire intenta huir.

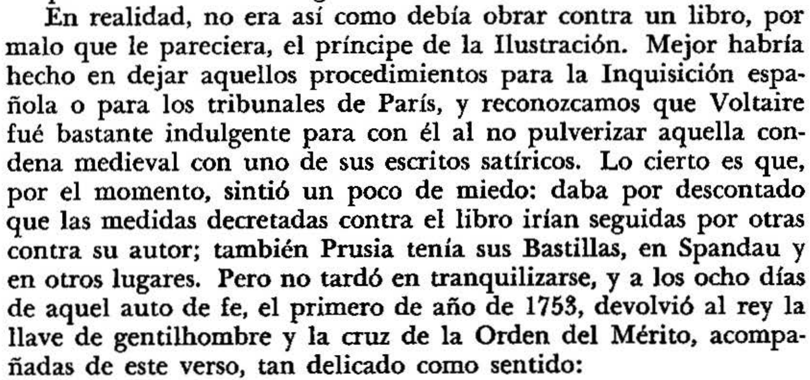
Un librillo tan bien aliñado, con tanta sal y pimienta, habría resultado delicioso para el paladar de un Federico, si éste hubiera sido capaz de perder de vista dos cosas bastante importantes. La primera, que todas las risas que aquel librito arrancaba eran a expensas de su presidente de la Academia y en última instancia a costa del propio rey, quien había salido con la pluma en su defensa. La segunda, que Voltaire lo había engañado villanamente para arrancarle el permiso de editar aquella obra. La autorización habíale sido otorgada para una defensa de Bolingbroke contra los ataques de los ortodoxos. Ya el impresor y el mediador de que Voltaire se había servido lo habían confesado todo, y Voltaire seguía negando la paternidad de la obra, según su costumbre inveterada.

Todo esto no hizo más que acicatear la indignación del rey, quien dirigió a Voltaire aquel escrito fulminante en que le manifiesta su asombro por tanta insolencia y amenaza con hacer saber al mundo, mediante la divulgación de todo lo ocurrido, que aunque por sus obras merezca estatuas, por su conducta merece cadenas. Los ejemplares impresos de la *Acacia* fueron confiscados y arrojados a la chimenea del aposento del rey, en presencia de su autor, quien además hubo de prometer por escrito y solemnemente que en lo sucesivo se comportaría ejemplarmente y guardaría los debidos respetos a los dignatarios científicos y políticos del Estado.

Sin embargo, la simiente de la mala hierba había sido arrastrada ya por el viento, y apenas destruída la edición de Postdam llegaron a Berlín ejemplares de otra impresa en Dresde. En París, *Acacia* vendíase por millares y no tardó en hacer las delicias de

todo el mundo culto desde San Petersburgo hasta Madrid. Ante aquello, el rey montó en cólera y procedió como los poderosos suelen proceder en tales casos: el 24 de diciembre de 1752 ordenó que el odiado libelo fuese quemado en las plazas públicas de Berlín por la mano del verdugo.



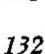


En realidad, no era así como debía obrar contra un libro, por malo que le pareciera, el príncipe de la Ilustración. Mejor habría hecho en dejar aquellos procedimientos para la Inquisición española o para los tribunales de París, y reconozcamos que Voltaire fué bastante indulgente para con él al no pulverizar aquella condena medieval con uno de sus escritos satíricos. Lo cierto es que, por el momento, sintió un poco de miedo: daba por descontado que las medidas decretadas contra el libro irían seguidas por otras contra su autor; también Prusia tenía sus Bastillas, en Spandau y en otros lugares. Pero no tardó en tranquilizarse, y a los ocho días de aquel auto de fe, el primero de año de 1753, devolvió al rey la llave de gentilhombre y la cruz de la Orden del Mérito, acompañadas de este verso, tan delicado como sentido:

Fuí muy feliz al recibirla;
te la devuelvo con dolor,
como el amante, al enojarse,
la imagen de aquella a quien ama.

No había querido Federico que las cosas llegasen tan allá; aquella misma tarde, su ayuda de cámara y secretario confidencial Fredersdorf fué a ver a Voltaire para volver a entregarle la cruz y la llave y tuvo con él una larga conversación. Algunos días después, el rey volvió a sentar a su mesa al poeta francés y a fines de mes lo invitó a que se instalase de nuevo junto a él en Potsdam. Voltaire, alegando que no se sentía bien, continuó en su vivienda privada de Berlín. El rey le envió un poco de quinina para acelerar su curación; al recibir el envío, dicen que Voltaire exclamó: "La única medicina que puede curarme es que me dejen marchar de este país."

Pidió autorización para hacer una cura de aguas en Plombières. El rey hízole saber que también en su país, en Prusia, existían excelentes aguas para el tratamiento de su mal, sobre todo las de Glatz. Para el francés, aquello era como si trataran de condenarle a hacer una cura de aguas en Siberia; insistió en visitar el balneario de Plombières. El rey, ya irritado, escribióle que si quería marcharse no necesitaba poner el pretexto de Plombières y que, en



cuanto mostrara deseos de ello, sería autorizado para salir del reino; lo único que se le pedía era que, antes de partir, devolviese la patente de su nombramiento, la llave de gentilhombre, la cruz de la Orden del Mérito y además el tomo de poesías que el rey le confiara.

Tratábase de un volumen con una selección de las poesías de Federico, del que se había hecho en el palacio de Potsdam una tirada de muy pocos ejemplares para repartirlos entre los amigos más íntimos del rey y uno de los cuales le había tocado a Voltaire.

Pero aquel desenlace no le gustó a nuestro poeta, pues no entraba en sus cálculos abandonar la corte de Federico bajo el estigma del hombre a quien se despide: ¿qué habría dicho de ello el mundo y qué habría dicho, sobre todo, París? Dirigió, pues, una divertida carta al abate De Prades, lector del rey, solicitando una entrevista personal con éste. Federico accedió a sus deseos: mandóle decir que podía trasladarse a Potsdam e instalarse en palacio, como en los buenos tiempos. Voltaire acude, en efecto, al real sitio, y permanece allí cerca de ocho días. En apariencia, vuelve a reinar entre los dos amigos, el rey y el poeta, la vieja intimidad y Voltaire promete regresar a Potsdam en el otoño, al terminar su cura de aguas; siendo así, no se cree obligado a restituir la Cruz del Mérito, la llave de gentilhombre ni el tomo de poesías de Federico.

El 26 de marzo de 1753 partió Voltaire de Potsdam. No se sabe cuáles serían entonces, realmente, sus intenciones; lo cierto es que Federico de Prusia y él no volverían a verse nunca.

Exodo de Voltaire a través de Alemania y su detención.

Viajaba Voltaire como un gran señor, en un cómodo coche de su propiedad, tirado por cuatro y en ocasiones por seis caballos, dos criados en el pescante y, dentro del carruaje, a su lado, entre carteras y cajas llenas de papeles, su secretario. Al atardecer del segundo día de camino, llegaron los viajeros a Léipzig, donde nuestro poeta pasó tres semanas cambiando cartas con sus amigos de París, visitando a Gottsched como caracterizado representante de la literatura alemana y hostilizando desde lejos a Maupertuis, su enemigo.

El presidente de la Academia, informado de que Voltaire preparaba un nuevo ataque contra él, se dejó llevar de la desatentada idea de enviarle una carta a Léipzig en la que le amenazaba con tomar venganza personal de él. ¡Buena la hizo! Como es lógico,

su enemigo, no contento con contestarle también por la posta en su más divertido estilo sarcástico, hizo que un periódico de Léipzig titulado *El Preceptor* publicase una especie de requisitoria grotesca del siguiente tenor:

"Un quídam acaba de dirigir a un residente en Léipzig una carta en la que amenaza con mandar asesinar al dicho residente. Y como las tentativas de asesinato no figuran, evidentemente, entre los privilegios concedidos a esta ciudad por el régimen de las ferias, rogamos a quien divise al dicho quídam en las puertas de la ciudad que lo ponga en nuestro conocimiento. Trátase de un filósofo de aire distraído y andar ligero, ojos pequeños y redondos, peluca igual, nariz chata, cara llena, semblante feo y orgulloso; anda continuamente con un escalpelo en el bosillo para disecar a gente de baja estatura. Quien informe acerca de este sujeto recibirá un premio de 1.000 ducados en un cheque sobre la ciudad latina que el dicho quídam está construyendo o sobre el primer cometa de oro o diamante que necesariamente habrá de caer sobre la tierra con arreglo a las predicciones del tantas veces citado quídam."

¿Qué podía hacer un solemne presidente de Academia contra un hombre capaz de esgrimir tales armas? Sin embargo, hay que reconocer que con ésta Voltaire heríase también a sí mismo. Al partir, había dado al rey su palabra de que no haría nada contra Maupertuis; apenas trasponer las fronteras de Prusia, volvía a arremeter contra él. Al mismo tiempo, circulaban por Berlín parodias de versos del rey atribuídas a Voltaire, quien, por si todo eso fuera poco, creyó oportuno dirigir una carta extraordinariamente mordaz al secretario perpetuo de la Academia.

Y en manos de este hombre tan poco de fiar había puesto el rey gran número de billetes confidenciales de su puño y letra y además aquel volumen de poesías tan comprometedor y del que quien obrase de mala fe podía hacer un uso harto desagradable y hasta peligroso para él. En aquellas composiciones confidenciales daba Federico rienda suelta a su ingenio y a su mordacidad a costa de sus colegas coronados de ambos sexos. Ya antes de ahora había tenido el rey ocasiones de concebir fundadas dudas acerca de la discreción de Voltaire para con sus amigos de París en esta clase de asuntos.

Federico cursó, pues, las órdenes necesarias para que el viajero no cruzase las fronteras de Alemania sin haber devuelto el tomo de sus poesías. Y, puesto ya a despojarle de lo que sacaba del reino, lo mejor era quitarle también la cruz de la Orden del Mérito y la llave de gentilhombre, para romper así todo vínculo con él y con el

pasado. Estas órdenes volaron por los caminos, tomaron la delantera a Voltaire y le aguardaban subrepticiamente en la última etapa alemana de su viaje, hacia la que nuestro viajero marchaba lenta y placenteramente, sin sospechar lo que allí le aguardaba.

En la ciudad de Gotha, a donde se dirigió desde Léipzig, fué recibido con tales muestras de homenaje por el duque y la duquesa, quienes lo alojaron en el mismo palacio, que se prestó a pasar allí cerca de cinco semanas. La duquesa supo retenerlo, además, con un encargo que satisfizo mucho la vanidad de nuestro poeta. Le pidió —ella, una princesa alemana, a un escritor francés— que compusiera para su uso personal una breve historia de Alemania, una historia clara y amena, naturalmente, pues ¿quién podía hincar el diente a aquellos aburridos y voluminosos infolios de su biblioteca?

Voltaire, ni corto ni perezoso, y con su acostumbrada diligencia, encerróse en la biblioteca de Gotha y, secundado por su secretario Collini, quien se encargaba de extractar para él los libros y documentos más importantes, púsose a trabajar en aquellos *Anales de Alemania*, de los que había de seguir ocupándose asiduamente en los años siguientes: la obra más laboriosa y más erudita de cuantas salieron de su pluma, según los encomios que de ella hace su secretario y colaborador Collini; la más aburrida de cuantas escribió, según había de decir pronto la voz general.

Desde Gotha se trasladó el viajero a Cassel y de aquí, tras una breve visita que hizo al landgrave en Wabern, a la ciudad de Francfort, donde echó pie a tierra el 31 de mayo, alojándose en la hospedería del León de Oro.

A la mañana siguiente, dispuesto ya todo para seguir el viaje, y estando ya los caballos enganchados al coche, anuncióse a Voltaire un tal Freytag, consejero de guerra de Prusia con residencia en Francfort, acompañado de un oficial prusiano de reclutamiento y de un senador de la ciudad, e intimó al viajero, en nombre del rey de Prusia, a que le entregase la cruz de la Orden del Mérito, la llave de gentilhombre, el tomo de poesías del rey y cuantos autógrafos suyos tuviera en su poder. Voltaire, no poco sorprendido, entregó sin dilación al mandatario del rey la cruz y la llave, mandó que fuesen abiertos sus maletas y baúles, de los que fueron sacados los papeles, clasificados por paquetes y sellados, y deploró no tener a mano para devolverlo también inmediatamente el tomo de las poesías, el cual venía en una caja que se había quedado en Léipzig para ser expedida de allí a Estrasburgo, pero manifestó que escribiría inmedia-

tamente a aquella ciudad para que le fuese remitida a Francfort sin dilación.

El registro duró desde las nueve de la mañana hasta las cinco de la tarde. Entre tanto llegaba la caja de Léipzig, Voltaire quedó confinado en la posada bajo palabra de honor; Freytag, por su parte, comprometióse por escrito a no poner el menor impedimento a la partida de los viajeros tan pronto tuviera en su poder el consabido tomo de poesías. Denis, la sobrina, que esperaba la llegada de su tío en Estrasburgo, acudió presurosa a su lado al conocer el percance y vivió en adelante todo el episodio de Francfort.

Voltaire, confinado en la posada, sentíase irritado y excitadísimo. Enviaba mensajes de queja y de protesta en todas direcciones, uno de ellos al propio emperador, a quien prometía hacer importantes revelaciones, en contra del rey de Prusia naturalmente, si le sacaban de allí y le llevaban secretamente a Viena. Pero además, poniendo una vela a Dios y otra al diablo, mandó a su sobrina que escribiese a Federico una súplica intentando tocarle la cuerda sentimental, la cual súplica no llegó a tiempo a manos del rey, quien al recibirse la carta en Potsdam había salido a recorrer Prusia en visita de inspección.

Para no perder su tiempo, Voltaire ocupábase también en los *Anales de Alemania,* lo mismo que en Berlín, durante las más penosas semanas de sus disgustos y querellas en aquella capital, se había ocupado en componer y retocar algunos relatos cómicos y en trabajar en su *Pucelle.* "Lo que habría destrozado la capacidad de espíritu de un hombre cualquiera –dice a este propósito su secretario Collini– no hacía más que espolear las energías de este talento verdaderamente extraordinario. Poseía el arte de matar o aliviar las penas trabajando."

Por lo demás, había que tener cuidado con él cuando atravesaba por una de aquellas situaciones de espíritu. Una mañana, presentóse en la hospedería en que Voltaire sufría su arresto domiciliario el librero holandés Van Duren, del que ya de suyo no conservaba el poeta buenos recuerdos por las negociaciones aquellas referentes al *Antimaquiavelo* de Federico, con la pretensión de cobrar una cuenta que databa de trece años atrás y que presentó al secretario de Voltaire. Este, al enterarse, montó en cólera, y como encontrase por la tarde al holandés paseándose por el jardín de la posada, se fué hacia él y le abofeteó, después de lo cual corrió a encerrarse en su cuarto. El tunante de Collini consoló al ofendido

diciéndole que, al fin y al cabo, era un honor para él haber sido abofeteado por un genio.

Freytag apresuróse a enviar a Berlín un minucioso informe acerca de los resultados de su registro e investigación y a pedir nuevas instrucciones. Al recibirse el informe en Potsdam, el rey hallábase ausente, viajando por Prusia, y tardaría dos días en regresar, según hubo de comunicar al informante Fredersdorf, secretario de Federico. A su regreso, el día 17, ordenó el rey, a quien la historia se le hacía ya demasiado larga, que Voltaire fuese dejado en libertad de reanudar su viaje contra la promesa escrita de devolver el tomo de poesías lo antes posible.

Por fin, el 18 de junio, después de más de catorce días de tardanza, llegó a Francfort la esperada caja; Freytag había recibido para entonces las líneas de Fredersdorf anunciándole la ausencia del rey, pero no la orden posterior de éste, y se negó no sólo a dejar a Voltaire en libertad, sino incluso a ordenar la apertura de la caja. Voltaire, viendo en ello una violación de la promesa que le había sido hecha, no se creyó obligado tampoco a seguir manteniendo su palabra de honor. El día 20 salió subrepticiamente de la posada del León de Oro, en unión de su secretario, y los dos, llevando consigo tan sólo las cosas más indispensables, subieron a un coche de alquiler que había de conducirlos a Maguncia. Pero, al llegar a las puertas de esta ciudad, fueron detenidos. Freytag, a quien le fueron con el soplo de la fuga de los viajeros, había enviado a un estafeta para darles alcance y en seguida se presentó él en persona, todo excitado, con una orden firmada a toda prisa por el alcalde para que el poeta y su secretario fuesen devueltos en calidad de presos a la ciudad de Francfort.

Primeramente, condujéronlos a casa de un comerciante llamado Schmidt que ostentaba el título de consejero real y era una especie de ayudante y suplente de Freytag. Voltaire fué recluído en una oficina, rodeado de dependientes, oficinistas y criados, que lo miraban como a un ente extraño y lo vigilaban como a un criminal. Lo despojaron de cuanto llevaba encima, de su dinero, papeles y objetos de uso individual, sin dejarle siquiera la tabaquera de oro en que guardaba el rapé.

Sus ojos centelleaban de ira, cuenta Collini. De pronto, burlando el cordón de vigilancia, salió huyendo hasta el patio de la casa por una puerta abierta. Todo el mundo se abalanzó en tropel tras el detenido; Collini, su secretario, salió también a ver

qué había ocurrido y se encontró a su señor acurrucado en un rincón y metiéndose los dedos en la boca como para vomitar. ¿Se encuentra usted mal?, le preguntó el secretario, un tanto asustado. *Fingo, fingo* (estoy fingiendo), contestó a media voz el poeta, que sólo había querido meter un poco de miedo a sus perseguidores.

Dos horas después, fueron entregados los presos a un tal Dorn, escribano y alguacil de Freytag, quien no los instaló de nuevo en la hostería del León de Oro, sino en la posada del Cuerno de Cabra, a donde se apresuró a trasladar también a madame Denis, que seguía aposentada en la primera hospedería. Y, teniendo en cuenta que habían violado su palabra de honor de no huir, fueron sometidos a vigilancia.

Todo lo que acabamos de relatar había ocurrido el día 20. El 21 se recibió la instrucción dada por el rey el 17, y el 25 la orden incondicional de poner en libertad a los detenidos. Freytag entendió, sin embargo, que, con su intento de fuga, Voltaire había quebrantado la prisión del rey y que este grave hecho creaba una situación la cual, a juicio de este irresoluto funcionario, exigía que fuesen enviados nuevos informes a la corte y recabadas nuevas órdenes de detención. Transcurrieron así otros catorce días y sólo al cabo de ellos y habiendo recibido de Berlín una clara amonestación por su torpeza, se creyó autorizado Freytag a poner en libertad a los detenidos.

Voltaire formuló una protesta por secuestro y violencias personales y, a no ser porque Collini le agarró del brazo, casi habría abatido a tiros al odiado Dorn, quien se presentó a última hora de la mañana con la honesta intención de devolverle los efectos personales que le habían sido confiscados. Después de la partida de los viajeros, acelerada por el incidente a que acabamos de aludir, fué abierta por las autoridades la caja que contenía su dinero y efectos, de la que se apartaron 190 florines para pago de las costas causadas; Voltaire pudo reclamar en todo momento, mediante recibo, la devolución de lo demás, pero no lo hizo, pues prefirió sacrificar aquel dinero y aquellos valores para poder clamar ante el mundo que en Francfort no sólo había sido maltratado, sino además saqueado.

Nunca fué Voltaire muy escrupuloso con la verdad cuando trataba de conseguir algún fin o aunque no fuese más que un efecto oratorio, y estaba acostumbrado a manejar siempre con cierta licencia poética las circunstancias concomitantes y a veces hasta las circunstancias fundamentales de los acaecimientos. Pero bien po-

demos afirmar que nunca mintió de un modo tan desmedido y descarado como en el sinnúmero de cartas y otras páginas que hubo de escribir acerca de este episodio de Francfort, pues ninguno le indignó y exasperó tanto como éste.

Los relatos de Voltaire pusieron en ridículo en todo el mundo a aquel pobre Freytag, cuyos informes originales, descubiertos en los archivos de Berlín, muestran un procedimiento jurídico, aunque no muy sagaz por cierto, perfectamente regular. Para los fines perseguidos por la propaganda volteriana era un detalle precioso, naturalmente, la complicación de una dama en el asunto. A través de sus relatos, vemos a la pobre sobrina Denis sumida en llanto y desmayándose a cada paso, a pesar de que se trataba de una mujer que no acostumbraba, por lo demás, a ahogarse en poca agua. Una señora parisiense vejada y conducida por las calles de la ciudad con una escolta militar, ¡qué barbarie gótica! "Soldados para pobres mujeres" y "bayonetas en vez de colchas para las camas": ¿acaso era posible dejar de emplear una vez y otra giros tan incomparablemente elocuentes como éstos, una vez inventados? Y el mundo les dió crédito y ya no se lo retiró. Y era natural que así fuese, pues Voltaire gritaba mucho y los archivos de Berlín permanecieron mudos hasta que, no hace mucho, salieron a relucir de sus legajos, poniendo las cosas en su punto, los documentos correspondientes.

Este episodio de Francfort fué desdichado por ambas partes; para Federico de Prusia más todavía que para el poeta. Este sufrió un poco con él y lo recordó penosamente durante varias semanas; en cambio, la fama del rey salió seriamente quebrantada de este episodio y sigue estándolo aún en nuestros días. Y, sin embargo, debe reconocerse que la mayor parte de la culpa en lo que sucedió no la tuvo precisamente el rey, sino el azar. Si, al recibir la desagradable visita de Freytag, Voltaire hubiese tenido a mano el malhadado tomo de poesías de Federico, habría seguido el viaje sin que nadie le hubiese importunado, y la cosa no habría pasado a mayores; y aun así, se le habría ahorrado al poeta la mitad de la penitencia que se le impuso si no hubiera dado la coincidencia de encontrarse el rey fuera de su capital, en viaje de inspección, y si hubiese tenido en Francfort funcionarios más inteligentes y capaces de servirlo mejor.

En cuanto al célebre volumen de poesías, nadie negará que Federico tenía perfecto derecho y absoluta razón para rescatarlo, después de todo lo que Voltaire, desde Léipzig, había dejado traslu-

cir acerca de sus verdaderas intenciones; la orden de devolver también la llave de gentilhombre y la cruz de la Orden del Mérito no era más que la consecuencia obligada de aquello. Por otra parte, debemos reconocer que la culpa de que Voltaire se hubiese alejado de Potsdam animado de tales intenciones la tenía la humillación a que se vió sometido al quemarse su *Acacia;* fué éste, indudablemente, un paso falso a que el rey se dejó llevar por su primer error: el de intervenir en el pleito entre los sabios, que no era de incumbencia suya. Pero tampoco es posible eximir a Voltaire del reproche, bastante grave, de no haber sabido sacrificar su pasión por la burla y la venganza a sus deberes para con un príncipe que tanto había hecho por él. Las dos partes pecaron, hay que reconocerlo; y la interferencia de circunstancias imprevistas e incalculables se encargó de dar a las cosas un alcance completamente desproporcionado de ellas.

Maguncia, Estrasburgo, Bayreuth. De Lyón a Ginebra.

El 7 de julio prosiguió Voltaire su viaje a Maguncia, donde se detuvo tres semanas para poner a secar la ropa después del naufragio —fueron sus propias palabras— y seguir trabajando en sus *Anales de Alemania.* La nobleza de la ciudad hizo la corte al famoso poeta, quien recibió además la invitación y los homenajes de un príncipe de aquellos contornos, doblemente gratos para el viajero después de su querella con el rey de Prusia. Pero ¡qué abismo de diferencia entre Federico y Carlos Teodoro! Este último o penúltimo príncipe del Palatinado era una perfecta nulidad, uno de aquellos príncipes alemanes formados en la cultura francesa y cuyo amor por la literatura y el arte, carente de profundas raíces, no era más que una faceta de su vanidad y de su amor por el lujo. Deferente a su invitación, Voltaire dirigióse a comienzos de julio a Mannheim y Schwetzingen, el palacio del jardín que más tarde se haría tan famoso y donde el Gran Elector tenía su residencia de verano. El príncipe agobió a Voltaire con agasajos y dió en su teatro francés una serie de representaciones de obras suyas.

Tras catorce días de estancia en Schwetzingen, Voltaire salió a fines de agosto para Estrasburgo, donde, faltando a su costumbre de alojarse siempre en las mejores hospederías, se instaló en una pequeña posada retirada, la del Oso Blanco. El público, que no perdía de vista el famoso personaje, tomó buena nota de aquello para confirmarse en la vieja opinión de que era un tacaño. Sin

embargo, "he aquí —describe su secretario y compañero de viaje Collini— una prueba más de cómo no hay que fiarse de las apariencias y de cuán cautos debemos ser en nuestros juicios sobre los actos humanos". Lo que se consideraba como una prueba de tacañería era, en realidad, un rasgo de magnanimidad. Un camarero de la Posada del Emperador en Maguncia se había ganado, con su diligencia y pericia en el servicio, las simpatías del viajero. Aquel servicial camarero era de Estrasburgo. "Nos dijo —cuenta Collini— que su padre tenía en esta ciudad una posada llamada del Oso Blanco y nos rogó encarecidamente que nos alojásemos en ella. Este cuidado del hijo por el padre emocionó a Voltaire, quien le prometió acceder a sus deseos." Estuvo unos días en esta posada, pero en seguida se trasladó a una casa de campo situada a las puertas de la ciudad, donde podía recibir las visitas que le asediaban y, al mismo tiempo, aprovecharse de las enseñanzas del historiador estrasburgués Schoepflin para mejorar sus *Anales de Alemania.*

Se comprende perfectamente, pues era muy humano, que Voltaire sintiera la nostalgia de París; pero tampoco se había curado aún del todo de aquella vieja debilidad suya de creer que sólo podía vivir en una corte. Su sobrina había regresado desde Francfort a París con el encargo de sondear allí las voluntades y preparar el terreno para el retorno del hijo pródigo. Sabiendo lo interesada que ella misma estaba en la realización de estos planes, no nos cabe ninguna duda de que llamaría a todas las puertas. Pero las noticias que pudo comunicar a su tío distaban mucho de ser favorables. Sus enemigos, principalmente el clero, hacían cuanto estaba de su parte para fortalecer la aversión del rey por Voltaire, ya de suyo bastante grande desde que volviera la espalda a su corte para irse a la de Federico.

El poeta no tuvo más remedio que aguardar más de lo que hubiera querido en los umbrales de su patria. Los *Anales de Alemania* estaban ya casi terminados. Un hermano del profesor Schoepflin que tenía un taller de imprenta en Colmar se encargó de imprimir la obra, ayudado por un anticipo de Voltaire. Este se trasladó a Colmar a comienzos de octubre, para vigilar la impresión de su libro. Las noticias llegadas de París indicaban de un modo cada vez más claro que eran escrúpulos de orden religioso principalmente los que la corte alegaba contra Voltaire; así lo confirmaba también el hecho de que se viese rodeado, en aquella pequeña ciudad fronteriza, de espías religiosos dedicados a rastrear sus

actos y sus palabras. Tratábase, pues, de hacer una protesta pública de su devoción por la Iglesia; para la mentalidad de un hombre como Voltaire, aquello no representaba ningún sacrificio. En las pascuas de 1754 comulgó devotamente en la iglesia, pero no por ello mejoró su situación. Los amigos se alzaron de hombros ante aquella pequeña debilidad; los enemigos rechinaron los dientes por lo que creían una burla. Y los que antes no querían verle en París, seguían pensando lo mismo.

No podían, sin embargo, negarle el acceso, estando como estaba enfermo, al balneario de Plombières, en los Vosgos. Por desdichada coincidencia, también Maupertuis, su contrincante derrotado, padecía una enfermedad parecida a la suya y había ido a buscar también las aguas de Plombières. Para dejar pasar algún tiempo, Voltaire se detuvo por el camino en el convento de Senones, al que, como recordaremos, había tenido por un momento la veleidad de retirarse a raíz de la muerte de su marquesa. Se encontró allí con su sabio amigo Dom Calmet, con quien podía añorar los días de Cirey y además matar el tiempo estudiando a los padres de la Iglesia y las actas de los concilios. Pasó allí cerca de un mes e hizo que los frailes copiasen para él diversas páginas de aquellos venerables infolios, que más tarde habrían de serle útiles para sus escritos teológicos.

Cuando el enemigo hubo evacuado el campo de Plombières, Voltaire pasó en este balneario dos semanas del mes de julio, en unión de su sobrina y de su fiel amigo Argental. De allí regresó a Colmar, donde tuvo, en las últimas semanas del otoño, una sorpresa agradable. La margravesa de Bayreuth, Guillermina, hermana de Federico, se detuvo en Colmar de paso para Montpellier, donde pensaba pasar el invierno con su marido, exclusivamente para saludar a Voltaire, a quien además invitó a unirse a ella en aquella ciudad.

Nuestro poeta no hizo uso de esta invitación, pero sí aceptó los buenos oficios de la margravesa para que intercediese por él cerca de su hermano. Ya a fines de año, volvió a hablarse de los pasos dados por Voltaire para conseguir ser llamado de nuevo a Berlín; al año siguiente, envió al rey de Prusia, con afectuosos mensajes de dedicatoria, sus *Anales de Alemania,* seguidos poco después de otras obras. Pero he aquí el comentario que aquello mereció al rey, en carta a su antiguo secretario Darget: "¿Podréis creer que Voltaire, después de todas las malas pasadas que me ha jugado, ha dado pasos para volver de nuevo aquí? ¡Dios me libre

de acceder a sus ruegos! Ese hombre es bueno para ser leído, pero peligroso para conocerlo personalmente." Los recuerdos, muy frescos todavía, que guardaba de sus últimos días de Prusia no habrían animado al poeta, probablemente, a aceptar la invitación de reintegrarse a la corte de Federico, de haberla recibido, pero no cabe duda de que le habría agradado recibirlo como un testimonio honroso para él.

Sus designios seguían fijos en París y en Versalles, donde aún tenía, a pesar de todo, sus protectores. Entre ellos se contaba de largo tiempo atrás, como sabemos, el duque de Richelieu, un libertino sin el menor carácter, que en sus relaciones con Voltaire no se nos revela mejor que en los demás aspectos de su vida. No obstante, nuestro poeta manteníase fiel a su amistad, a pesar de todo lo que D'Alembert y otros amigos pudieran decirle contra "su vieja muñeca". El de Richelieu acababa de ser nombrado gobernador del Languedoc y Voltaire convino con él una entrevista en Lyón, a su paso por allí. Encontráronse en aquella ciudad en el mes de noviembre, pero tampoco el duque pudo darle a Voltaire grandes esperanzas.

Para colmo de males, empezaron a circular con cierta profusión las copias de *La Pucelle,* que cualquiera podía adquirir en París por un luis de oro. Su autor sabía perfectamente bien lo que aquello significaba; no en vano en su poema se atacaba a lo sagrado y a lo que no tenía nada de sagrado, a la corte y a la jerarquía, al rey y a su amante. Más tarde, Voltaire mandó imprimir *La Pucelle* sin estos pasajes alusivos, que, como sabemos, atribuyó a malignas interpolaciones de otros, y envió ejemplares de esta edición depurada a la Pompadour y a los ministros. Pero ni él mismo podía hacerse la ilusión de que no iba a engañar a nadie con aquello.

En la situación en que de momento se encontraba, el personaje más importante de Lyón, para él, era el cardenal-arzobispo de Tencin. A pesar de estar atenazado por la gota, se vistió de gala un buen día y se hizo depositar por su carruaje delante del palacio arzobispal. Tanto le molestaba el pie, que Collini, su secretario, hubo de llevarlo del brazo hasta la antesala del cardenal. Instantes después de trasponer el umbral del despacho del alto dignatario de la Iglesia, volvió a salir, tomó a su secretario del brazo y se metió con él en el coche, sin despegar los labios. Al cabo de un rato de ensimismado silencio, dijo: "Amigo mío, este país no se ha hecho para mí."

El arzobispo habíale manifestado que no le era posible sentar a su mesa a un hombre a quien la corte veía con malos ojos; iguales o parecidas fueron las palabras que escuchó de labios del comandante de la ciudad. Es cierto que la Academia de Ciencias y Bellas Artes de Lyón se apresuró a nombrarlo miembro de ella, que el teatro de la ciudad puso en escena su *Bruto* y su *Mérope* y que el público lo recibía entre ovaciones y gritos de aclamación cada vez que aparecía en la comedia, homenajes todos ellos muy gratos a su amor propio, como su nueva reunión con la margravesa lo fué a su corazón. Pero nada de aquello podía mitigar la gran pena que le embargaba.

Ahora, sabía que aquel país no estaba hecho para él, al menos de momento; no tenía más remedio que tender la vista a su alrededor en busca de una nueva patria. Después de seis semanas de estancia, partió de Lyón, pocos días antes de las Navidades, para trasladarse a Ginebra. Era ya bien entrada la noche cuando llegó delante de esta ciudad, y encontró cerradas sus puertas. Se abrieron para darle paso. Con ellas se abre también un nuevo período en la vida de Voltaire, que no es, ni mucho menos, el peor de todos por la simple razón de que sea el postrero.

IV

VOLTAIRE, EL SATIRICO

NO ENTRABA EN LOS CÁLCULOS DE VOLTAIRE quedarse a vivir en la misma ciudad de Ginebra; pero sentíase atraído por la belleza de aquellas tierras que bañaba el lago ginebrino y por el magnífico carácter de sus habitantes. Añádase a esto que en aquel país de habla francesa podía sentirse cerca de Francia y, sin embargo, libre de las trabas del reino.

Tuvo, pues, una gran alegría cuando el propietario del castillo de Prangin, cerca de Nyón, en la región de Waadt, se lo cedió para que se instalara provisionalmente en él. Voltaire pasó allí los primeros meses de 1755; fué, como dice Collini, una temporada de descanso tras los largos meses de éxodo, y de búsqueda del sitio en que el filósofo pudiera retirarse a vivir y a terminar en paz su carrera.

Sucesivamente, fué posando la mirada en una casa de campo situada cerca de Lausana y llamada Monrion y en una finca, con una villa próxima a Ginebra y que se conocía por aquel entonces con el nombre de Sur-Saint-Jean. Compró las dos posesiones con carácter vitalicio y poco después adquirió una casa en la misma ciudad de Lausana. Durante los años siguientes, pasaba algunos meses del invierno en Lausana y Monrion y el resto del año en la casa de campo ginebrina.

El emplazamiento de esta casa era encantador: dominaba la ciudad y el lago, con los Alpes y sus espléndidos glaciares en la lejanía; por la parte de atrás, tenía terrazas y jardines maravillosos, por los que era una delicia pasear. Merecía, pues, el nombre de "Délices" con que la bautizó su nuevo propietario y con el que la hicieron famosa los varios años que Voltaire pasó en ella.

Un hombre de su temple no podía poseer nada a que no imprimiese en seguida el sello de su carácter y de su buen gusto. Apenas entrar en posesión de sus dos fincas, Voltaire acometió en ellas extensas obras de plantación y reconstrucción. En las "Délices" sobre todo transformó completamente la casa y los jardines. Fué desde allí

precisamente desde donde escribió a una dama amiga suya diciéndole que debía construir junto a su casa un bonito jardín. "Es algo extraordinariamente divertido —decíale—, y hay que divertirse. El agua, las flores, los arbustos le hacen a uno grata compañía, cosa que no siempre puede decirse de los hombres."

Estaba pendiente, además, hasta de los más nimios detalles. Poseemos una carta suya escrita en la primavera de 1756 en la que ordena que se sacudan los castaños para que caigan los abejorros y las gallinas se los coman. Cuidábase de que la casa estuviese cómodamente amueblada, de que en la cocina y en la bodega no faltase nada y de que las cuadras y cocheras estuviesen llenas de caballos y carruajes. Las visitas eran recibidas con toda esplendidez. La sobrina hacía de ama de casa y Voltaire era el más amable de los anfitriones, sin que por ello saliesen sacrificados sus trabajos literarios, que en esta época empezó a acometer en escala verdaderamente grandiosa.

Sin embargo, aquellas dos pequeñas posesiones adquiridas por él no ofrecían campo bastante ancho a los afanes y al dinamismo de Voltaire, que, como ya hemos tenido sobradas ocasiones de ver, trascendían con mucho de sus trabajos de creación espiritual para proyectarse sobre el exterior. Y, así como antes no había podido resistir a la tentación de especular en negocios bancarios y comerciales, ahora sintió un impulso irresistible de hacerse terrateniente. Impulsábale, además, otro motivo. La finca de Monrion estaba enclavada en la región de Berna y las "Délices" en la zona de Ginebra; un filósofo, solía decir Voltaire, necesita tener siempre dos o tres escondrijos para guardarse de los perros que lo persiguen y lo acosan: adquiriendo otro refugio en las tierras colindantes con Francia, podría elegir, si las cosas venían mal dadas, entre tres territorios.

En 1758 se le presentó, en efecto, la ocasión de poder adquirir dos extensas posesiones situadas en la pequeña zona francesa fronteriza de Gex, entre el lago de Ginebra y el Jura. La comarca no se encontraba, por aquel entonces, en las mejores condiciones; la derogación del Edicto de Nantes había expulsado de sus tierras a los moradores más laboriosos, y muchas de ellas encontrábanse a la sazón sin cultivar. Pero la perspectiva de hacer revivir y prosperar a una comarca desolada tenía un encanto especial para Voltaire. Compró, pues, al presidente de Brosses el castillo y el señorío de Tourney, cerca de la orilla occidental del lago, realizando la compra de por vida y en condiciones onerosas, de que más tarde ha-

bría de arrepentirse; fué en vano que, por medio de diversos ardides y picardías, tratara de mejorar las cláusulas del trato, pues tenía que vérselas con un jurista muy avezado y ladino, del que nada pudo conseguir.

En el mismo año compró a un señor Budée de Boisy el señorío de Ferney, situado un poco más dentro de la región; las dos posesiones, con las tierras a ellas pertenecientes, ocuparían como una milla cuadrada de extensión. De Ferney nos dice el propio Voltaire que era un señorío completamente libre y soberano, como el que no había dos en el reino. Como vemos, después de haber tenido que renunciar a vivir acogido al favor de los reyes, ponía cierto empeño en vivir como un rey en sus propias tierras.

Durante varios años, lo vemos residiendo alternativamente en aquellos cuatro lugares en que se había afincado, con pequeñas interrupciones como la del verano de 1758, en que hizo un viaje a la ciudad de Manheim. Más tarde, se deshizo de las fincas de Ginebra y Lausana; por último, cedió también en arriendo la de Tourney y llegaron, así, los años en que le gustaría sobre todo verse llamado el patriarca de Ferney.

Nuevo giro en la vida de Voltaire.

Hasta aquí, la vida de Voltaire había sido como un río turbulento y de rápida corriente, cuyas vueltas, remansos y caídas hemos procurado seguir en nuestro relato. Desde el momento en que se acomoda en las orillas del lago de Ginebra se convierte en una existencia apacible, quieta; es como si el inquieto río se hubiese tornado, a su vez, en un sereno lago.

Pero esto que decimos sólo se refiere a la marcha exterior de su vida: en adelante, Voltaire ya no necesitará huir al extranjero, no llorará la muerte de su amiga amada, no caerá en desgracia de ningún rey; verá pasar los años unos tras otros en fecundos ocios, en una soledad no exenta de placeres sociales, entregado a la intensa labor de su espíritu. Pero son precisamente estos afanes del espíritu los que infunden la más viva agitación interior a una vida tan pacífica exteriormente. Nunca desarrolló Voltaire mayor actividad, mayor labor creadora que en este último período de su vida, el que va desde sus sesenta hasta sus ochenta y cuatro años. No se sabe qué admirar más en su actividad creadora de estos años, si su multiformidad o su ritmo incansable y vertiginoso.

Hace ya mucho tiempo que ha llegado el apogeo de su fama;

por mucho que haga, no podrá llegar a ser más famoso de lo que ya es, y sin embargo, su personalidad alcanzará su significación suprema, su importancia histórica mundial, principalmente, por las obras que van unidas a este período del lago de Ginebra y de Ferney. Para ello, para poder producir en los últimos años de la vejez las obras más importantes de su vida, obras que tienen además, por su forma, toda la gracia, toda la ligereza, toda la frescura de los mejores años de su juventud, hacía falta, evidentemente, tener una constitución física y espiritual tan extraordinaria como la de Voltaire.

Es cierto que a ello contribuyeron también las circunstancias de orden exterior, más propicias para la obra de creación espiritual en este período que en ningún otro de su vida. Por primera vez podía nuestro poeta vivir entregado de lleno a sus estudios, sin que vinieran a distraerle de ellos los deberes de cortesano ni otros afanes. Ningún miramiento sellaba ahora sus labios o retenía su pluma. Vivía enteramente libre en tierras de su propiedad, pisando con un solo pie el suelo despótico y clerical de Francia y lejos de su peligrosa capital; por primera vez en su vida podía permitirse el lujo de exteriorizar, sin miedo y sin paliativos, sus opiniones discrepantes y de censurar y combatir cuanto le desagradase en las instituciones y condiciones de vida existentes.

"Llevo cuarenta años —escribía a D'Alembert, desde Ferney, en 1761— soportando los insultos y malos tratos de los hipócritas y los pillos. Tiempo sobrado para darme cuenta de que nada he conseguido con mi moderación y de que es una necedad esperar conseguir nada. Hay que guerrear o morir dignamente

con una legión de santurrones tendida a nuestros pies."

Ahora bien, ante este nuevo giro de la materia tratada por nosotros, o sea la vida de Voltaire, debe cambiar también el tratamiento que le aplicamos. Ya no es posible seguir ajustando nuestra narración al orden de los acontecimientos, pues de aquí en adelante apenas se producirán ya acontecimientos sustanciales, ni mucho menos decisivos. Debemos trocar el orden cronológico seguido en páginas anteriores por un orden sistemático que vaya siguiendo las actividades de Voltaire en los diversos campos.

Sin interrumpir sus actividades de poeta e historiador, son las realidades del Derecho, el Estado y la Iglesia en la época en que le ha sido dado vivir, y en relación con ello y con su misma avanzada edad, las investigaciones teológicas y filosóficas, las que ahora

le ocupan preferentemente. Y como aquellas realidades distan mucho de sus gustos e ideas y ha decidido que en lo sucesivo no tiene por qué guardar ya ninguna clase de miramientos, sus escritos van cobrando cada vez más un tono polémico acometiente, y, al mismo tiempo, preocupado ante todo por conseguir con su pluma efectos rápidos y sustanciales. Y, consciente de que las dotes y las aptitudes con que le había adornado el Cielo se prestaban mejor a las rápidas cargas del ingenio y la sátira que al pesado combate artillero de los eruditos, vemos que sus publicaciones abandonan en su gran mayoría la forma de grandes volúmenes para adoptar la de proclamas y libelos.

Es una verdadera nube de estos escritos panfletarios y burlescos la que hace llover sobre el mundo y especialmente sobre Francia desde su retiro fronterizo, a través de las prensas de Suiza y de Holanda. Apenas pasa mes sin que aparezcan uno o varios escritos suyos de esta clase, y al frente de cada una de estas hojas vemos firmar el nombre de un autor distinto, pues el verdadero considera oportuno ocultar el suyo detrás de los de escritores ya muertos o que jamás han formado parte del mundo de los vivos. Lanzar certeramente la piedra y esconder la mano, era el lema de Voltaire, en esta clase de obras.

"Soy un amigo sincero de la verdad, pero no aspiro a la palma del martirio", escribió en una ocasión a D'Alembert. Y con motivo de la publicación de su *Diccionario filosófico* (del que aún hablaremos), como temiese que había de acarrearle disgustos, escribía al mismo D'Alembert estas elocuentes palabras: "Tan pronto como se presente el menor peligro, os ruego encarecidamente que me lo aviséis para que, con mi honradez e inocencia acostumbradas, desautorice la obra en todos los periódicos."

Y, sin embargo, no seríamos del todo justos con él si creyéramos que sólo buscaba con ello su paz y su seguridad; no, lo que ocurría era que esta táctica parecíale la única adecuada para la lucha a que se había lanzado. Entendía que el enemigo al que había que combatir no era, en última instancia, otro que la estupidez humana; y la estupidez era un personaje grotesco al que había que dar la batalla con sus propias armas, es decir, engañándolo, burlándose de él. Tomar en serio a ese cómico personaje, colocarse ante él en actitudes trágicas, sería un error de estilo; el mártir de la causa de la Ilustración, por muy mártir que sea, resulta una figura ridícula.



En estos escritos, como por lo demás en todos los suyos, Voltai-

re se repite más de lo que fuera de desear; procura meter en la cabeza del lector el mismo pensamiento bajo las más diversas formas y combinaciones. No faltó quien se lo censurara. "Sí —replicó Voltaire—, es cierto que me repito, y seguiré repitiéndome hasta que las gentes sean mejores." Y como viera que los impresores, casi siempre sin preguntarle, daban a la prensa en informe mezcolanza todo lo que salía de su pluma, lo bueno y lo menos bueno, lo importante y lo insignificante, solía decir, bromeando: "Con tanto equipaje, nadie puede llegar a la posteridad." En realidad, los 70 volúmenes de sus escritos, como los 40 de Goethe, estorbaron y siguen estorbando bastante a la difusión de sus obras completas.

Corresponsales de Voltaire en París. El terremoto de Lisboa.

Para estar al día y que sus hojas volanderas llegasen en el momento oportuno, para poder mantenerse al unísono con los problemas cotidianos que durante aquellos años ocupaban sobre todo a la capital de Francia, aquel escritor, refugiado en un apartado rincón de las montañas del Jura, necesitaba mantener contactos vivos con París. Y, si tenemos en cuenta la lentitud con que en aquel tiempo funcionaba el correo, las interminables molestias y dilaciones que llevaba consigo la práctica usual de abrir las cartas en las fronteras y de confiscar los libros más o menos sospechosos, no podemos por menos de maravillarnos de lo rápidamente y lo bien informado que Voltaire estaba.

De todas partes afluían a él, en tropel, las cartas y las noticias. Nos limitaremos, sin embargo, a mencionar algunos de sus corresponsales e informadores regulares. En materia de teatro y también para los asuntos personales y domésticos, tenía Voltaire como conducto permanente de información a su viejo amigo el conde de Argental, también apasionado del teatro, y a la mujer de éste, pareja a la que nuestro poeta suele llamar, en los encabezamientos de las cartas, sus ángeles protectores o sencillamente los ángeles, por el tierno afecto con que velaban por él. Sobre los asuntos de la Academia Francesa y del mundo erudito y literario teníale al corriente D'Alembert, quien en estas cartas se revela también como el hombre sereno y mesurado que sabe suavizar no pocas veces las turbulencias y arrebatos de su amigo y que, a veces, aparece también como un hombre frío al lado del calor de simpatía y de pasión de nuestro poeta. Había rechazado cargos tan brillantes como el de presidente de la Academia de Ciencias de Berlín, que el rey Federi-

co le ofreciera, y el de preceptor del hijo de Catalina de Rusia, para permanecer en París, donde no hacía más que recibir desdenes de los poderosos y tenía que trabajar mucho para poder vivir; tal conducta infundía a Voltaire un gran respeto moral hacia este hombre, al cual reconocía además una gran autoridad científica.

Otro de sus corresponsales íntimos, sobre todo en lo tocante a lo que podemos llamar la misión interior de Voltaire, su lucha tenaz contra la superstición y la jerarquía, era Damilaville, persona honorabilísima, quien ocupaba un cargo de poca importancia en las finanzas de la nación, que colaboró también en la *Enciclopedia* con artículos muy estimados, principalmente sobre temas de estadística, y que murió en 1768, siendo su muerte profundamente deplorada por Voltaire.

Por lo que se refiere a la obra literaria de Voltaire durante este período de su vida en campos ya anteriormente cultivados por él, ya no hay razón para destacar especialmente la producción dramática, aunque uno de sus dramas más famosos, el *Tancredo,* fuese escrito precisamente en esta época de que estamos tratando. A partir de ahora van cobrando mayor importancia, en relación con la que en adelante será misión fundamental en la vida de nuestro poeta, sus poemas didácticos y narrativos. Dos de los más conocidos debieron su nacimiento a un pavoroso cataclismo ocurrido durante aquellos años: el terremoto de Lisboa.

Esta catástrofe ocurrió el 1º de noviembre de 1755. Tenía Goethe entonces seis años y él mismo nos cuenta cómo su fe infantil quedó completamente desconcertada ante aquella hecatombe, ya que, según sus propias palabras, hasta los sabios y los eruditos lo interpretaban cada cual a su manera. Voltaire, que había cumplido ya los sesenta, escribió su poema titulado *Sobre el desastre de Lisboa,* en el que saca sus propias conclusiones del cataclismo. ¿Cabía acaso concebir prueba más espantosamente palmaria que aquel desastre de que en el mundo existía el mal y de que nada justificaba la famosa afirmación de Pope de que cuanto existía era bueno por el mero hecho de existir? ¿Pero cómo explicarse, cómo interpretar el mal? ¿Como un castigo divino, a la manera como lo explicaban los curas? ¿Es que Lisboa había merecido un castigo tan espantoso en mayor medida que cualquier otra ciudad por el estilo? A ello aludía el verso llamado a hacerse famoso:

Mientras Lisboa se hunde, París danza.

¿O habrá que admitir, acaso, la existencia de un principio maligno, de un tifón, de un Arimán, contradictor del Dios del bien? Todo esto son, dice el poeta, quimeras abominables de épocas sombrías de ignorancia y superstición. Pero ¿cómo entonces derivar el mal del Dios del bien, a quien nos representamos como omnipotente? Por medio de la necesidad de la concatenación natural, dicen los filósofos optimistas. Pero ¿cómo pretenden probar estos filósofos que los yacimientos de azufre tenían que formarse precisamente debajo de la ciudad de Lisboa, por convenir así al bien del mundo?

Nos movemos, como se ve, en un círculo de dudas y, después de dar vueltas y más vueltas en él, sólo podemos asirnos, para no caer, a dos sentimientos: la resignación y la esperanza. Nos engañamos cuando creemos que todo marcha bien, pero cuando creemos que todo acabará marchando bien, nos dejamos llevar de nuestra esperanza. Sin embargo, decir esperanza, advierte el propio poeta en una nota, no es decir certeza; es cierto que la Revelación convierte la esperanza en certeza, pero no lo es menos que la supuesta Revelación se ha traducido en cualidades y en efectos que hacen que su garantía resulte un tanto dudosa.

El "Cándido", "Zadig" y otros cuentos.

Estas mismas reflexiones fueron desarrolladas poco después por Voltaire en el que habría de llegar a ser uno de sus cuentos más famosos: *Cándido, o el optimismo.* Trátase de una historia altamente peregrina de aventuras que nos lleva a recorrer medio mundo: de Westfalia a Holanda y de aquí a Portugal, donde acaba de ocurrir el terremoto; cruzamos el océano para pasar a tierras de América, regresamos a Europa y recorremos con los personajes del cuento las ciudades de París, Londres y Venecia y, por último, nos vemos trasladados a Turquía. El relato se urde en torno a este tema. ¿Cómo es posible considerar como el mejor de los mundos a un mundo en el que reinan, así en lo físico como en lo moral, los males más espantosos, guerras y terremotos, pestes y enfermedades aún peores, la Inquisición y la trata de esclavos?

Al final del cuento, nos encontramos con tres respuestas a esta pregunta. Martín, el pesimista jamás escarmentado, abriga la firme convicción de que el hombre ha nacido para vivir sacudido por los estremecimientos de la inquietud o en medio del hastío más espantoso. Cándido, el juvenil y sanguíneo héroe del relato, no

está de acuerdo con este modo de pensar, pero no contrapone a esa tesis ninguna de su propia cosecha. En cambio, Pangloss, el doctrinario optimista, aun reconociendo que le ha ido terriblemente mal en la vida, afirma que vivimos en el mejor de los mundos y, una vez formulada, se atiene ya para siempre a esta declaración, en la que ni él mismo cree.

La sabiduría que en último resultado se saca de este cuento, a la vista de la suerte reservada a su héroe, quien, después de una larga serie de golpes afortunados y reveses, habiendo acumulado y perdido grandes tesoros, acabó encontrando la dicha, modestamente, en la posesión y el cultivo de un huertecillo, se resume en el lema, que el propio Voltaire empleará más tarde en sus cartas, alguna que otra vez: "Cultivemos nuestro huerto." Es el mismo pensamiento que el sabio pesimista del cuento expresa en estas palabras: trabajemos sin ponernos demasiado a cavilar, pues es el único medio de que la vida se haga un poco soportable.

La idea central de la obra es harto interesante. No faltan tampoco en ella las escenas intrigantes o divertidas ni los giros ingeniosos. La pregunta de Cándido cuando asiste en Lisboa a un auto de fe: "Si éste es el mejor de los mundos posibles, ¿cómo serán los otros?", es auténticamente volteriana, y aquella comida de Venecia en que se sientan a la mesa seis majestades destronadas, que se han reunido allí para celebrar las fiestas del carnaval, es del efecto más cómico. Sin embargo, desde nuestro punto de vista actual y visto en conjunto, no cabe duda de que el *Cándido* no se halla a la altura de su fama. Hablaremos en seguida, antes de razonar este juicio nuestro, de otros cuentos de Voltaire que consideramos más importantes.

El que lleva por título *Zadig, o el destino; historia oriental,* fué compuesto, según las referencias de Longchamp, en Sceaux, con destino a la duquesa de Maine, es decir, unos diez años antes que el *Cándido;* versa, en el fondo, sobre el mismo tema que éste, lo que demuestra cuánto le preocupaba al autor este problema. "¿Qué es la vida del hombre?", exclama en un lugar el héroe del relato, todo angustiado. "¡Oh virtud! ¿Para qué me has ayudado? Todo lo bueno que he hecho ha sido para mí fuente de males y disgustos. Si hubiese obrado mal, como los otros, habría disfrutado de la misma felicidad que ellos."

Sin embargo, un pasaje con que nos encontramos hacia el final del cuento revela que, por aquel entonces, Voltaire se hallaba más satisfecho aún que por los días de la redacción del *Cándido* con la

idea sostenida por Pope de una escala infinita de mundos, cada uno de los cuales ocupa el lugar que le corresponde. "¿De modo que es necesario —pregunta Zadig a un compañero de viaje que se le había revelado en seguida como un genio superior— que existan el crimen y la desventura y que ésta recaiga precisamente sobre el hombre de bien?" "Los malos —es la respuesta que recibe— son siempre desgraciados, sirven para probar al puñado de hombres buenos que andan desperdigados por el mundo, y no hay ningún mal de que no se origine algún bien". "Pero ¿no sería mejor —torna a preguntar Zadig— que sólo existiera el bien y no se conociera el mal?" "En ese caso —replica el genio— este mundo en que vivimos sería otro mundo y la concatenación de los acaecimientos ajustaríase a otro orden. Dios ha creado, en uso de su infinita omnipotencia, una muchedumbre infinita de mundos, ninguno de los cuales puede asemejarse al otro. Sólo uno de ellos es perfecto: aquel en que mora el mismo Ser Supremo, a quien no tiene acceso el mal."

Este tema se repite y aparece desarrollado de un modo más cómico en otro cuento más breve titulado *Memnón, o la sabiduría humana.* Entre los cien mil millones de mundos diseminados en el espacio, dice un ángel al protagonista del relato, existe una escala o gradación. Encontraremos menos sabiduría y menos alegría en el segundo que en el primero, menos en el tercero que en el segundo, y así sucesivamente hasta llegar al último de los mundos, en el que reina la estupidez más absoluta. Mucho me temo, apunta el héroe, que nuestro pequeño planeta sea precisamente ese mundo de que me hablas, el manicomio del universo. No tanto, le contesta el ángel, pero poco le falta; cada cosa tiene que ocupar el lugar que le corresponde.

Una de las formas predilectas de que se vale Voltaire, en sus cuentos y novelas cortas, es la de los viajes alrededor del mundo, precisamente para demostrar que en los distintos países y continentes las cosas ocurren de un modo distinto en cuanto a la forma, pero esencialmente igual en todos ellos y no precisamente como convendría que sucediesen. Cándido viaja, como hemos visto, por los dos hemisferios. La *Princesa de Babilonia,* heroína de otro cuento de Voltaire, recorre por lo menos casi todo el viejo mundo, y otro tanto acontece, en mayor o menor medida, a los protagonistas de las *Cartas de Amabed,* de los *Viajes de Escarmentado,* de la *Historia de Jenny* y de algunos otros relatos.

En la *Princesa de Babilonia* leemos: "Los alemanes son los an-

cianos de Europa, los ingleses los hombres maduros, los franceses los niños; a mí me gusta mucho jugar con niños." En estas páginas se contiene, reiteradas veces, la pintura de la ciudad de París; en el cuento titulado *La marcha del mundo o la visión de Babuc,* París ostenta el nombre de Persépolis. Pero en este relato prescinde el autor de su procedimiento anterior, consistente en colocar junto al lado sombrío de las cosas humanas su lado luminoso, en ilustrar la mezcla indisoluble del bien y el mal.

"Los abusos —dice uno de los pasajes de este cuento— muéstranse a nuestra mirada a montones, mientras que el bien recatado, que a veces nace de esos mismos abusos, se oculta a nuestra vista." Esto hace que el ángel Ituriel desista por fin de castigar a Persépolis e incluso de corregirla y "deje que el mundo siga marchando como hasta ahora, pues si —son sus palabras— no todo es como debiera ser, es, por lo menos, bastante tolerable."

La pasión por los viajes extiende su radio de acción hasta las estrellas en el cuento *Micromegas, historia filosófica,* inspirado muy de cerca en la manera de Swift. Un habitante de uno de los planetas que giran en torno a Sirio hace, en unión de un morador de Saturno, un viaje por el universo, en el que los viajeros visitan también nuestra Tierra. En este relato, la consideración de las cosas humanas cae bajo el punto de vista de lo infinitamente pequeño: el hombre de Sirio mide 120.000 pies y el habitante de Saturno 6.000; para poder ver a los moradores de la Tierra, tienen que servirse del microscopio. Los habitantes del planeta Sirio poseen 1.008 sentidos; los de Saturno, 72. El espíritu y el ingenio rebosan en este relato. Huelga decir y es muy del genio de Voltaire que, además de pasar revista con gran agudeza crítica a los diversos sistemas filosóficos de su tiempo, el autor da rienda suelta, en estas páginas, a toda una serie de antipatías y pasiones literarias; así, por ejemplo, parece que el "enano de Saturno" quería ser una caricatura del difunto presidente de la Academia de Francia, Fontenelle, autor de una obra sobre la pluralidad de los mundos.

El *Ingénu* (que significa, en realidad, algo así como "el hombre silvestre" o en estado de naturaleza) no se inspira, según dice Schlosser, en ninguna idea central, y tal vez por ello precisamente sea éste el mejor de los cuentos de Voltaire. Por lo demás, no cabe duda de que hay en él un pensamiento central muy claro y definido: el contraste entre la naturaleza y la cultura o entre la naturaleza y las conveniencias sociales. La naturaleza tosca, pero

virtuosa y buena; la cultura refinada, pero desviada en muchos aspectos de la naturaleza y corrompida.

Podemos llamarlo un tema russoniano, aunque Rousseau lo habría tratado de otro modo. La naturaleza aparece representada en la persona de un muchacho nacido en el Canadá de padres franceses, y que pierde a sus progenitores en edad temprana, se cría entre los hurones y desembarca un buen día en las costas de Francia. Ya en aquellos parajes vive, sobre todo después de echarse una amante, una serie de conflictos entre sus hábitos y las costumbres y los prejuicios del mundo civilizado. Estos conflictos adquieren caracteres muy serios en un viaje que el "ingenuo" hace a París, donde el infeliz se ve envuelto, apenas llegar, en las redes de la cábala.

El héroe del cuento va a dar con sus huesos a la Bastilla (lugar conocido de Voltaire), donde un jansenista, recluído detrás de sus muros desde hace largo tiempo, le consuela y le instruye y de donde su amante, que ha venido a la capital detrás de él, no logra sacarlo, después de muchas vueltas y gestiones, más que con el sacrificio de su honra. Estas páginas, además de ser un elocuente cuadro de las costumbres en la última época de Luis XIV, en que se desarrolla el cuento, constituyen una lectura llena de emoción.

Precisamente por ello consideramos el *Ingénu* como uno de los mejores cuentos de Voltaire, porque es, por lo menos entre los de cierta extensión, el único que nos hace sentir una simpatía verdaderamente humana por los personajes y sus vicisitudes, en que estos personajes son seres verdaderamente humanos. En los demás, en el *Cándido,* por ejemplo, en *Zadig,* los personajes no son más que títeres a los que el autor tira de los hilos y a los que hace bailar a su gusto y a tono con los pensamientos que mediante sus muñecos quiere ilustrar. Los personajes de por sí le tienen completamente sin cuidado; sólo le sirven para divertirse a costa de ellos, y cuando le parece oportuno, a su antojo, abre una compuerta y deja caer sobre ellos un torrente de las más abigarradas e inverosímiles aventuras.

El legendario mundo de *Las mil y una noches* en que tanto le gusta situar sus cuentos, el ropaje oriental con que disfraza a sus personajes, le eximen totalmente del deber de observar las leyes de la probabilidad psicológica y pragmática. Y, sin embargo, no puede negarse que la finalidad y la misión primordial del cuento, como las de la novela, no son otras que las de exponer literaria-

mente y con emoción humana los caracteres humanos y las vicisitudes de los hombres; y no puede dudarse que en este respecto y refiriéndonos solamente a los franceses contemporáneos de Voltaire, le lleva mucha ventaja Diderot, con sus novelas o, más propiamente, cuentos.

Se dice o puede decirse que existen también novelas filosóficas, satíricas, humorísticas, con las que se persigue otra finalidad. Indudablemente, las hay, pero ¿por qué es un libro único el *Don Quijote*? ¿Por qué es un libro tan divertido el *Tristán Shandy*? Sencillamente, porque en la novela de Cervantes el caballero y su escudero, aunque se presenten al principio con los trazos de una caricatura, nos inspiran en seguida simpatías como figuras humanas, como seres de carne y hueso; y algo parecido, por lo menos, ocurre con la novela del autor inglés.

Además de los relatos en prosa, escribió Voltaire una serie de narraciones en verso, a las que añade un encanto especial la facilidad y la gracia inimitables con que sabía manejar el verso y la rima. Algunas de ellas, entre las que sólo citaremos la más graciosa, *Lo que place a las damas,* aparecieron bajo el título de *Contes de Guillaume Vadé,* en 1764, teniendo ya el poeta setenta años, e hicieron nacer, por su lozanía juvenil, la sospecha de que se trataba de poemas compuestos por Voltaire en su juventud y mantenidos inéditos hasta ahora. Pero su secretario Wagnière, que había visto nacer todas estas composiciones, pudo atestiguar que la sospecha era infundada, que no se trataba de poesías resucitadas, sino recién compuestas, de flores juveniles que este hombre maravilloso había hecho brotar en su ancianidad.

Obras históricas. La "Filosofía de la Historia" y el "Ensayo sobre las costumbres".

Entre las obras históricas publicadas por Voltaire durante estos años figura una, la más importante precisamente, que el autor había concebido y en la que venía trabajando desde hacía mucho tiempo. Ya en 1740 había compuesto dos estudios de carácter historiográfico para su amiga la marquesa de Châtelet: una *Filosofía de la Historia* y un *Ensayo sobre la historia del espíritu humano,* que abarcaba desde la época de Carlomagno hasta sus días. Ahora, es decir, en 1756, con motivo de una edición no autorizada de un borrador provisional del segundo estudio, dió a las prensas los dos bajo el título de *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu*

de los pueblos y sobre los hechos más salientes de la Historia, desde Carlomagno hasta Luis XII. Su estudio sobre la *Filosofía de la Historia* figuraba al frente de estas obras, a modo de introducción; como se trata de escritos independientes por su origen el uno del otro, al reunirlos en una sola obra nos encontramos con toda una serie de repeticiones.

Esta obra, que en la edición de las obras completas de Voltaire forma actualmente cuatro volúmenes en octavo, fué ampliada, corregida y arreglada en varias ocasiones desde que por primera vez vió la luz; su última revisión fué emprendida por el autor, según sus propias indicaciones, ya en 1778, es decir, en el año mismo de su muerte; conserva, sin embargo, en sus frecuentes giros y elocuciones, las huellas de su primitivo destino, que Voltaire no quiso borrar del todo.

La espiritual marquesa de Châtelet, tan interesada por las matemáticas y las ciencias naturales, sentía, cuando Voltaire la conoció, una gran aversión por la Historia. El modo como estaban escritos los libros de Historia de su tiempo explicaban perfectamente esa aversión. Un espíritu filosófico como el suyo no podía encontrar gusto en aquellas masas de detalles, fábulas y hechos, amontonados sin orden ni concierto, revueltos sin el menor sentido crítico en los libros de historia general. Buscaba sin encontrarla, como Voltaire nos dice, una historia que hablase al entendimiento, que pintase las costumbres de cada época, que informase acerca del nacimiento y los cambios de los hábitos, las leyes y las opiniones de los hombres.

Tampoco colmaba sus aspiraciones la Historia universal del famoso Bossuet, que inmediatamente se echó a la cara. Y no porque en ella faltasen el ingenio y el buen gusto, sino porque le inspiraba muy fundadas dudas la fidelidad de aquellas pinturas tan elocuentes y, además, porque no creía bien elegido el punto de vista en que el autor se situaba ni bastante amplio el radio de acción de sus reflexiones. El autor de esta historia, como teólogo que era, lo refería todo al cristianismo y, antes de aparecer éste, veía en el pueblo judío el eje de la Historia universal. Trataba, siguiendo la tradición, de Grecia y Roma, de Persia y el Egipto, pero no decía ni una palabra de lo que había sido la cuna de la cultura humana, del Lejano Oriente, de la India ni de la China, ni colocaba tampoco en el lugar que les correspondía a los árabes, pueblo que tan poderosamente interviniera y dejara profundas huellas en la historia de tres continentes. Por añadidura, la His-

toria de Bossuet no pasaba de la época de Carlomagno, es decir, del punto en que la marquesa consideraba que empieza la Historia a ser verdaderamente interesante para las gentes de hoy.

Para Voltaire era una cuestión de amor propio demostrar a su inteligente amiga que, además de aquel modo estúpido o mezquino de tratar y exponer la Historia, por el que ella sentía fundada aversión, existía otro modo mejor y más racional. Y con esta mira escribió los dos ensayos que sirvieron de base, andando el tiempo, a la obra que estamos comentando.

Lo que Voltaire presenta aquí como Historia es, en parte, crítica histórica, y en parte, una serie de reflexiones de carácter pragmático. "El hombre de buen sentido –dice en alguna parte– que se entregue a la lectura de la Historia, se ocupará casi exclusivamente de refutarla." Voltaire no somete a crítica solamente las cosas supuestamente milagrosas o inventadas por las jerarquías, sino también lo anecdótico o lo abultado por la pasión.

Pero lo fundamental, en esta obra, es el otro aspecto, el de la reflexión pragmática. A veces, el autor expone los resultados de estas reflexiones como si se situase en el punto de vista del "buen burgués". Y él mismo nos dice, ya desde las primeras páginas, cómo debe entenderse esto: "En general, me preocupo más, aquí, de los destinos de los hombres que de las conmociones de los tronos. La Historia habría debido ocuparse más del género humano; todo historiador debiera tener presente aquello de *homo sum*, etc., pero la mayoría de ellos se limitan a narrar batallas."

Lo primero que el lector debe aprender en la Historia es que todo cambia con los tiempos y los lugares. "Todo esto –leemos con frecuencia en él– parecería extraño en nuestros días, pero no lo era en aquel tiempo." La Historia es, sobre todo, historia de las opiniones; las opiniones dominantes determinan el espíritu de los tiempos y éste inspira y dirige los grandes acontecimientos del mundo. La lucha entre el imperio y el pontificado, que se extiende a lo largo de tantos siglos, no fué sino una lucha entre dos opiniones.

Lo segundo es que hoy, en general, el mundo es mejor que en tiempos pasados. Con motivo de la ejecución de *La Pucelle,* dice Voltaire: "¡Que los vecinos de una ciudad en que hoy reinan las artes, las diversiones y la paz y en que incluso empieza a abrirse paso la razón comparen aquellos tiempos con los suyos y se quejen, si pueden! Y es ésta una reflexión que deberíamos hacer casi en todas y cada una de las página de esta historia." Tras lo cual viene

la enseñanza más perfilada: "¿Qué mejor fruto podemos sacar de todos los cambios que en el presente ensayo se estudian que el convencimiento de que toda nación fué desgraciada hasta que se implantaron y se impusieron a todas las resistencias las leyes y el poder legislativo?"

Sólo desde este punto de vista, que se esfuerza por buscar en los fenómenos las fuerzas motrices y por distinguir las causas de los efectos, merece el caos de la Historia que en él se pose y se detenga la mirada del sabio. De por sí, la Historia no es, según Voltaire, más que "una maraña de crímenes, de necedades y desastres, entre los que se descubren de vez en cuando algunas virtudes y algunos tiempos venturosos, como atractivas viviendas humanas diseminadas en medio de un desierto. Vemos cómo los errores se enlazan a los prejuicios y los dos juntos expulsan a la verdad y a la razón. Vemos cómo los listos y los afortunados cargan de cadenas a los débiles y aplastan a los infelices; y, sin embargo, esos hombres afortunados no son tampoco más que juguetes en manos de la fortuna, como los esclavos a quienes sojuzgan. Al cabo, los hombres van abriendo un poco los ojos ante el espectáculo de sus necedades y desventuras; las sociedades van rectificando con el tiempo sus ideas y los hombres aprenden a pensar poco a poco."

Pero

el mundo marcha lentamente a la cordura,

sin que podamos estar nunca seguros de las recaídas. Pues, desgraciadamente, "parece como si las torpezas estuviesen destinadas a reaparecer de tiempo en tiempo en la escena universal".

Con arreglo a estos principios, va recorriendo Voltaire la Historia, la antigua muy a grandes rasgos y la moderna cada vez con mayor detalle y en relatos que cobran a veces gran vivacidad plástica, hasta llegar así a las últimas partes, muy semejantes en cuanto al fondo y a la forma a *Le siècle de Louis XIV*.

El *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de los pueblos* es, sin disputa, una de las obras más importantes de Voltaire. La primera sugestión para este trabajo debió de recibirla nuestro autor de lord Bolingbroke, cuyas *Cartas sobre el estudio y la utilidad de la Historia* contienen puntos de vista muy semejantes. Esta obra tuvo una influencia extraordinaria y ocupa un honroso puesto entre los muchos intentos que el espíritu humano viene haciendo por descrifar el enigma de la Historia.

Para darnos cuenta claramente del lugar que le corresponde entre estos intentos debemos compararla, por una parte, con la

ya mentada obra de Bossuet y, por otra, con el estudio del alemán Herder que lleva por título *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*. En Bossuet, la Historia universal se halla colocada bajo la acción de una fuerza divina y maravillosa que cumple sus elevados fines a pesar de todas las resistencias de los hombres y valiéndose como instrumento de un pueblo elegido. Voltaire no habla jamás de semejante dirección providencial, de semejantes fines y medios sobrenaturales; aquí, la naturaleza humana vive entregada a sí misma y a la naturaleza exterior; sus energías y sus pasiones se ven unas veces estimuladas, otras veces entorpecidas por las fuerzas naturales, cuyo juego determina el curso de la Historia, que es el encargado de decir lo que tiene que suceder, sencillamente lo que puede suceder.

En Herder la Historia responde, como en Bossuet, a un plan divino, aunque aquí este plan se realiza sin necesidad de medios milagrosos, simplemente por medio de las fuerzas y las dotes de la propia naturaleza humana; no existe revelación sobrenatural de ninguna clase, ni existe tampoco pueblo elegido, pues todos los pueblos son objeto de la educación divina, pero perfectamente natural, del género humano.

Más tarde viene Hegel, quien en su *Filosofía de la Historia* reduce totalmente el concepto de lo divino al concepto del espíritu, con lo que parece volver al punto de vista de Voltaire; pero sólo en un aspecto, pues su espíritu se desenvuelve y avanza con arreglo a determinadas leyes, lo que presupone, lógicamente, la idea de un fin, de una educación divina de la humanidad; lo que ocurre es que Hegel concibe esta educación como la que la humanidad se da a sí misma y el fin como inmanente, como el impulso interior de desarrollo del espíritu.

Según Voltaire —si su memoria no se ofende porque empleemos una frase del excéntrico Shakespeare—, la Historia universal es una sucesión de locuras, pero tiene un método, método que nos es dado conocer. En cambio, según Hegel, lo que puede ser comprendido, lo que tiene un método no es locura, sino razón, y si a alguien se le antoja una locura es porque ese alguien no ha sabido aún comprenderlo.

Ejecución de Jean Calas. Agitación de Voltaire contra este crimen judicial.

Enlazábamos, como se recordará, los cuentos y relatos en prosa y en verso de que se habla en páginas anteriores con un cataclismo

de la naturaleza que sirvió de motivo para uno de ellos. Ahora, podemos relacionar otra serie de escritos pertenecientes a este último período de la vida de Voltaire con otro suceso, éste del mundo moral, que, gracias principalmente a sus esfuerzos y a su voz acusadora, había de producir en todo el orbe civilizado un espanto comparable al del terremoto de Lisboa. Nos referimos a la ejecución de Jean Calas, ocurrida en Toulouse el 9 de marzo de 1762.

La historia de este asesinato judicial es muy conocida. Una honrada familia de comerciantes hugonotes vivía en aquella ciudad, patria en otro tiempo de los albigenses, pero que, al ser cruelmente exterminada esta secta reformista a comienzos del siglo XIII, habíase convertido en sede del más sombrío fanatismo católico. El cuerpo del hijo mayor de la familia, Marc-Antoine, había sido descubierto una noche colgado en la casa de su padre. Lo habían encontrado su hermano menor y un amigo de la familia que venía a visitarla. Avisaron en seguida al padre y éste apresuróse a mandar a buscar al cirujano, por si aún podían ser útiles sus servicios; al presentarse éste, no le dijo, queriendo velar por el honor de la familia, de qué modo había descubierto el cuerpo del hijo. Pero el cirujano, cuando vió en la garganta del cadáver la marca de la soga, exclamó: "Ha muerto estrangulado."

La noticia se extiende como un reguero de pólvora por la ciudad; la plebe se apelotona delante de la casa; se presenta el alcalde, tan ciegamente fanático como el populacho, acompañado de fuerza armada, y manda registrar el cadáver y detener a la familia.

Uno de los hermanos menores del ahorcado habíase convertido al catolicismo, sin romper por ello con la familia; una criada católica, la que más había contribuído a esta conversión, continuó sirviendo en la casa sin que nadie la molestara. Al hijo mayor se le había visto con frecuencia disgustado y en una situación de tirantez con su padre; en realidad, las reprimendas de éste iban dirigidas contra la vida de disipación que llevaba su hijo, pero el populacho dió en creer, sin que nadie pudiera disuadirlo de ello, que lo ocurrido era que también este hijo, Marc-Antoine, quería abrazar el catolicismo y que esto y no otra cosa había sido la causa de que su padre lo riñera constantemente, lo mortificara y por último lo estrangulara. Creíase a pies juntillas que era uno de los principios secretos de los protestantes castigar de antemano la deserción de quienes decidieran volver al seno de la Iglesia católica, asesinándolos.

Nada más fácil que hacer del pretendido suicida un mártir de

la verdadera religión. Una congregación de la ciudad llamada Los Penitentes Blancos llevó el cadáver en procesión a la iglesia, donde se celebró un solemne oficio de difuntos; encima del catafalco se colocó un esqueleto que sostenía en una mano un papel con estas palabras: "abjuro de la herejía", y en la otra la palma del martirio.

El asunto fué llevado ante la Audiencia de Toulouse. La mayoría de los jueces, dejándose arrastrar como el alcalde por el estado de psicosis colectiva, tras un proceso extraordinariamente irregular, en el que, naturalmente, no faltó el tormento, condenaron al padre a morir en la rueda y a destierro perpetuo al hijo que al volver a casa encontrara a su hermano muerto. La pena de muerte fué ejecutada, pero no sin que el infeliz condenado protestase hasta el último momento de su inocencia.

Voltaire tuvo las primeras noticias de aquella espantosa historia por unos viajeros llegados del sur de Francia. Escribió varias cartas pidiendo detalles sobre el asunto y no tardó en deparársele la ocasión de interrogar a Donat Calas, el hijo menor del desgraciado padre condenado a muerte y ejecutado, sobre la situación y las relaciones de la familia. Este muchacho, que trabajaba en Nimes como aprendiz en un comercio, había huído a Suiza, aterrado ante la catástrofe que se abatía sobre su familia. El infeliz produjo una excelente impresión a Voltaire, quien, después de hablar con él, sacó conclusiones tan favorables sobre el valor moral de toda la familia, que decidió asumir la defensa de su causa con todo entusiasmo.

El generoso celo desplegado por Voltaire en esta ocasión; el sinnúmero de cartas que escribió y envió en todas direcciones; los indecibles trabajos que se tomó, primero para reunir las pruebas y luego para conseguir en París los primeros abogados que tomasen a su cargo la defensa de aquella desventurada familia; las hojas que lanzó al público unas tras otras, en interminable sucesión, para atraer la atención general de las gentes sobre el asunto; finalmente, su intercesión cerca de sus amigos ricos y de elevada posición para que socorriesen a la familia de los Calas, arrojada a la miseria, son todas cosas dignas del mayor de los respetos y de nuestra más grande admiración.

Y no se diga, para empequeñecer lo que esta conducta tiene de admirable, que se trataba de un asesinato judicial inspirado por el fanatismo religioso y que Voltaire aprovechó de buena gana la ocasión que se le brindaba para dirigir sus tiros contra los fanáticos. Claro que también lo hizo, sobre todo en su famoso *Tratado*

sobre la tolerancia, con motivo de la muerte de Jean Calas; no cabe duda de que este motivo influyó poderosamente en su conducta, pero no fué el único ni el más importante.

Voltaire sintióse herido del modo más elemental en sus sentimientos de humanidad y de justicia: sentíase avergonzado, ante tales horrores, de ser un francés e incluso de ser un hombre; en las cartas escritas por él a propósito de este asunto palpita una emoción febril. Más tarde, escribió que durante los tres años que tardó en conseguir lo que se había propuesto no asomó a sus labios una sonrisa que no se reprochara como un crimen, y seguramente no exageraba, aunque expresase su pensamiento de un modo tan retórico.

Pero al cabo de aquellos tres años alcanzó, en efecto, la meta que se había propuesto. A instancia de elevados personajes, a quienes Voltaire había sabido ganar para su causa, ordenó el rey que un alto tribunal de París tomase en sus manos la revisión del proceso y fallase unánimemente, el 9 de marzo de 1765, en el preciso día en que se cumplían los tres años de la ejecución de Jean Calas, que la sentencia condenatoria de la Audiencia de Toulouse debía ser declarada nula y proclamada la inocencia del ejecutado y de toda su familia; poco después, el rey concedía a los deudos de Jean Calas una indemnización de 36,000 libras por los perjuicios sufridos en su patrimonio. Tenía toda la razón D'Alembert cuando escribía a Voltaire, comentando este triunfo de la justicia: "Si los Calas han ganado tan rotundamente su proceso os lo deben a vos y solamente a vos, que habéis sabido poner en pie a favor suyo a toda Francia y a toda Europa."

Voltaire y los Sirven, La Barre y D'Etallonde. Lucha por mejorar la administración de justicia.

Pero, del mismo modo que en los terremotos la primera sacudida suele ir seguida, al cabo de algún tiempo, de otra u otras, en el invierno de 1761 a 1762, cuando todavía la familia Calas estaba detrás de los muros de la cárcel, se produjo también en el sur de Francia un caso semejante al de Toulouse, que atrajo sobre sí la atención general. En Castres, lugar de la circunscripción judicial de la misma Toulouse, vivía en una pequeña posesión la familia protestante de los Sirven, compuesta de padre, madre y tres hijas.

La mayor de las tres fué presentada un día al obispo de la diócesis, quien al enterarse de que era protestante la encerró en una

especie de convento, donde su espíritu había de ser ganado para la única religión que podía garantizarle la bienaventuranza. En vista de que no podía lograrse nada por la persuasión, se recurrió a la violencia. La pobre niña, maltratada y aterrada, perdió la razón, y un día, escapando a sus carceleras, se tiró a un pozo y se ahogó.

Los hechos ocurridos en Toulouse dieron la pauta para el camino que había de seguir también la reacción de la plebe en Castres. Así como allí el padre, según la voz pública, había colgado a su hijo con ayuda de toda la familia, aquí había ahogado a su hija, asistido por los suyos y por idéntica razón, para evitar que se hiciese católica, persuadida a ello por la educación que en el convento recibía.

Los curas azuzaban a la población, el populacho disponíase a asaltar la casa de los padres y el encarcelamiento de la familia era inminente. La familia, aterrada ante las noticias de lo ocurrido a los Calas, huyó en medio de una cruda noche de invierno y logró ganar la frontera suiza e internarse en este país tras indecibles penalidades.

Entre tanto, las autoridades de Castres formaron a los huídos proceso en rebeldía, sus bienes fueron confiscados, los padres condenados a muerte y las hermanas a destierro. Voltaire era ya ampliamente conocido en Suiza como patrono y defensor de la familia Calas, y a él se dirigieron los Sirven impetrando también su ayuda. Después de convencerse de su inocencia mediante las oportunas indagaciones y la observación directa, hízose cargo de su defensa sin vacilar, con el mismo entusiasmo y la misma energía con que había tomado a su cargo el asunto Calas. No fué culpa suya si las cosas marcharon esta vez con mayor lentitud; tropezábase con mayores dificultades para conseguir las pruebas y no fué fácil tampoco convencer a un abogado de París para que se encargase de la defensa de los condenados. Sin embargo, también en este caso triunfaron los infatigables esfuerzos de Voltaire: fué decretada la revisión del proceso y la nueva sentencia canceló el injusto fallo de la anterior.

Aún no había sido ventilado este litigio cuando en otro lugar del reino se llevó a cabo una ejecución que produjo a Voltaire una impresión más espantosa todavía, si cabe, que la de Jean Calas. En Abbeville, ciudad de la Picardía, habíase procesado a dos jóvenes de diecisiete y dieciocho años, uno hijo de un oficial del ejército llamado La Barre y otro hijo del presidente D'Etallonde, a quienes se acusaba de haber profanado un crucifijo de madera colocado en

un puente, de no haberse descubierto al paso de una procesión de frailes capuchinos y de haber entonado canciones contrarias a la religión.

En realidad, sólo estaban probados los dos últimos cargos; el cargo principal, la profanación del crucifijo, no pasaba de ser una imputación; además, mezclábanse en el asunto las inquinas y malquerencias más miserables. A pesar de ello, se condenó a los muchachos a una muerte horrorosa: el D'Etallonde fué condenado a arrancarle la lengua, cortarle la mano derecha y quemarlo vivo en la plaza; consiguió, sin embargo, huir a Alemania, donde se enroló en el servicio militar prusiano. El fallo pronunciado contra La Barre, que no logró evadir la acción de la justicia, se atenuó en el sentido de condenarle primero a ser decapitado y luego quemado en la hoguera, pero sometiéndole antes a tormento para obligarle a confesar. Después de apelar inútilmente a la Audiencia de París y de resistir la tortura con firmeza viril, el joven La Barre fué ejecutado el 5 de junio de 1766.

Lo que en esta condena a muerte conmovió e indignó especialmenta a Voltaire fué que mientras en los dos casos anteriores los reos habían sido acusados, aunque sin razón, de delitos que merecían, de haber sido ciertos, ser castigados con la muerte, aquí se elevaba a crimen capital algo que no era, en el fondo, más que una falta merecedora de una sanción leve. El brutal procedimiento seguido contra los muchachos de Abbeville respondía a la absurda idea, vigente todavía sin disputa en la legislación criminal de la época, según la cual los delitos que fuesen directamente contra Dios merecían ser castigados todavía con mayor rigor que los delitos contra las personas.

"No comprendo —escribía por aquel entonces Voltaire a D'Alembert, quien a juicio de aquél tomaba la cosa muy poco a pecho— cómo los hombres que piensan pueden seguir viviendo tranquilamente en ese país de monos que con tanta frecuencia se convierten en tigres. Yo, por lo menos, me avergüenzo de morar incluso en sus fronteras. No, las cosas no están ya para bromas; a nadie se le ocurre ponerse a hacer un chiste en medio de una carnicería. ¿Cómo? ¿Es posible que esos Busiris de Abbeville, disfrazados de jueces, hayan condenado a muerte a unos muchachos de dieciséis años, que su fallo sea confirmado y que la nación se cruce de brazos ante ello? La gente cambia dos o tres palabras acerca del asunto y se va tranquilamente a la Opera Cómica. Es posible que deba avergonzarme de poseer a mis años una sensibilidad tan viva como

la que poseo. Lloro a esos pobres muchachos a quienes los verdugos arrancan la lengua, mientras vos, mi buen amigo, os servís de la vuestra para decir cosas llenas de ingenio. Eso quiere decir que vos, mi querido filósofo, digerís bien y que yo digiero mal. Sois todavía joven, mientras que yo soy un hombre viejo y enfermo; perdonadme la tristeza."

En las cartas de Voltaire escritas por aquellos días encontramos expresada con insistencia la idea de sacar del suelo despótico y fanático de Francia a los filósofos para formar con ellos una pequeña colonia en las tierras de Cleve, es decir, dentro de las fronteras del reino del filósofo en el trono. La idea no llegó a prosperar, naturalmente. Asimismo fracasaron los esfuerzos desplegados por Voltaire para lograr la casación de la sentencia de Abbeville; pero más adelante veremos cómo tomó bajo su protección, amorosamente, al muchacho condenado a muerte evadido de la justicia francesa.

En los años siguientes, hubo de levantar también su voz contra una serie de procesos parecidos: unas veces, para salir al paso de la ejecución de fallos injustos y abominables según su firme convicción; otras veces, para reivindicar la memoria de sus víctimas después de condenadas, y siempre con el designio de presentar aquellos casos como ejemplos y admoniciones para el porvenir.

Pues, aunque lo que primordialmente le interesaba era el caso concreto que suscitaba su simpatía humana, no perdía nunca de vista tampoco lo general: la necesidad de corregir el régimen de administración de justicia, lleno todavía por aquel entonces, sobre todo en Francia, de abusos y monstruosidades. La tortura estaba, como hemos visto, a la orden del día; el sistema de las pruebas no podía ser más defectuoso; los tribunales colegiados emitían sus fallos sin necesidad de razonarlos; las leyes diferían según las provincias, y no existía un régimen reglamentado de diversas instancias y de apelación. Pero lo peor de todo era que los puestos de la justicia seguían siendo venales.

A todo lo anterior había que añadir la bárbara desproporción entre las transgresiones y las penas. La pena de muerte aplicábase con gran profusión hasta mucho más allá de los límites de su campo natural de acción, recrudecida además de tal modo por castigos como el de cortar una mano y arrancar la lengua, aplicar las tenazas candentes y el martirio de la rueda, que su ejecución con-

tradecía no pocas veces a la finalidad misma de la pena y a los sentimientos humanos.

Por eso, al aparecer en 1764 la famosa obra *De los delitos y las penas,* del marqués de Beccaria, Voltaire saludó gozosamente en él a un camarada de luchas y aspiraciones, dió a uno de sus escritos sobre la ejecución de La Barre la forma de un memorial dirigido al penalista italiano y escribió, andando el tiempo, un comentario a su famosa obra. Nuestro poeta preconizó de un modo tan tenaz como incansable la necesidad de una legislación penal sencilla y uniforme, de procesos más concienzudos y humanos, de una ponderación más cuidadosa de los testimonios, de la abolición de la tortura y todos aquellos castigos accesorios que recrudecían de un modo bárbaro la pena de muerte; incluso sostenía, con algunas excepciones en realidad aparentes, la conveniencia de abolir esta pena y de sustituirla por la de trabajos forzados.

Si este punto no ocupase un lugar preeminente entre las reivindicaciones presentadas por Voltaire, nos costaría trabajo creer que en aquella Francia monárquica pudieran ejecutarse las condenas de muerte sin que los sumarios se sometieran previamente, en suprema revisión, al rey y a sus consejeros.

Exponentes y principales responsables de todas estas anomalías y de todos estos abusos, en Francia, eran los parlamentos, aunque tampoco podemos desconocer que estos cuerpos administrativos constituían, gracias a las atribuciones de orden político que habían sabido arrogarse, las últimas barreras puestas al despotismo real. Cuando, en 1771, el canciller Maupeou acometió la violenta transformación del régimen judicial francés, disolviendo principalmente el Parlamento de París, Voltaire adoptó una actitud contraria a la de la mayoría de la gente. Mientras que la voz pública condenaba la medida desde el punto de vista político, Voltaire aplaudió la disolución de aquel organismo jurídico corrompido y enemigo jurado del progreso; y hay que reconocer que los hechos, después de restaurados los viejos parlamentos por obra de Luis XIV, vinieron a darle hasta cierto punto la razón.

En pro de la reforma del Estado. Contra la servidumbre. Lenguaje y estilo de Voltaire.

Pero los afanes reformadores de Voltaire no se circunscribían al terreno de la legislación y la administración de justicia, sino que se extendían también al de la administración pública y a las ins-

tituciones del Estado en general. Las impresiones que de joven recogiera en Inglaterra habían quedado para siempre grabadas en su espíritu. Predica la libertad, la cual consiste, tal como él la concibe, en la dependencia exclusiva de la ley. Todos somos iguales como hombres, pero no como miembros de la sociedad. La mejor Constitución es aquella que garantiza la protección de la ley a todos los estamentos por igual; en su *Ensayo sobre las costumbres,* llega a decir que no vale la pena vivir en un país donde no ocurra eso.

Entre los estamentos que forman la sociedad, asume preferentemente, en ciertos casos, la defensa de los campesinos y combate con especial empeño los privilegios del clero. La exención de impuestos otorgada a los bienes de la Iglesia le parece tan injusta como ruinosa para el Estado y preconiza la supresión o, por lo menos, la sustancial limitación de los conventos y órdenes monásticas. En 1770 escribió una *Representación a todas las autoridades del reino,* en nombre de los campesinos, ya bastante agobiados de suyo, contra las nuevas leyes sobre el ayuno y la prohibición de trabajar en los domingos y días festivos, que por cierto abundaban.

Durante los últimos años de su vida salieron de su pluma una serie de peticiones, memoriales y escritos con motivo de la espantosa opresión bajo la que veía suspirar a los campesinos siervos del señorío de Saint-Claude, situado en las proximidades de sus propias tierras. Bajo todas las formas posibles, con argumentos de orden histórico y deducciones jurídicas, basadas en los alegatos de los campesinos y en los emotivos relatos de su párraco, lo vemos explicar incansablemente la carencia de fundamentos de los títulos jurídicos invocados por los titulares de aquel señorío, batallar contra los abusos de aquella explotación, clamar contra lo irritante de la situación de aquellos siervos y por la necesidad y la urgencia de ponerle remedio.

Defiende el derecho natural de todo ser humano a disponer de su persona, de su familia y de su patrimonio. Y proclama con carácter general este principio: "La legislación es el arte de proteger y hacer felices a los pueblos; las leyes que van en contra de esta misión son contradictorias con su finalidad y deben, por tanto, ser abolidas."

No fué culpa de Voltaire precisamente si los esfuerzos por él realizados en este terreno resultaron baldíos. En este caso, como en todos, el gran batallador supo poner al servicio de la causa por él defendida, no sólo su entusiasmo, su pasión, sino todo su ta-

lento literario y discursivo. Aprovechemos, pues, la ocasión presente, en que los propósitos de nuestro poeta no prosperaron, para decir dos palabras acerca de aquel arma formidable que era en sus manos la palabra.

En realidad, en todos y cada uno de los lugares de un estudio dedicado a Voltaire podría hablarse de su lenguaje y de su estilo, instrumento que en ningún momento de su vida dejó de dominar a la perfección. Mucho podría decirse acerca de esto, pero cabe también hacer en torno a ello breves consideraciones.

Voltaire ocupa, sin lugar a dudas, el primer lugar entre los maestros del lenguaje y el estilo. Por lo que se refiere en primer lugar a la prosa, su gran maestría se revela en todos los géneros literarios por igual: en la historia y en la novela, en el discurso afectivo y en el lenguaje filosófico, en la literatura epistolar y en la literatura polémica, en la que vemos brillar su ingenio y restallar su cólera. En todos los géneros se destacan los mismos méritos: la sencilla naturalidad, la diáfana y transparente lucidez, la inquieta vivacidad, la gracia y el encanto. El calor y la energía no faltan donde deben palpitar; la repugnancia nacida de la fibra más íntima de Voltaire cerraba el paso a la ampulosidad y la afectación; y si alguna que otra vez la arrogancia o la pasión dan a sus palabras un tinte vulgar, no hay que echar la culpa de ello al estilista, sino al hombre.

Y los mismos o parecidos méritos podemos apreciar en él como versificador, cuando se mueve dentro del género cómico o de la poesía ligera epigramática y de circunstancias: su *Pucelle,* algunos de sus cuentos y gran número de las composiciones de ocasión, bautizadas por él con el nombre de *Fugitives,* son verdaderas obras maestras de expresión poética y de versificación. No así, en cambio, sus odas, en las que vemos cómo la falta de brío es suplida no pocas veces a fuerza de retórica, y en la poesía épica y en el drama, donde el gran poeta no sabe salir tan airoso de las dificultades del alejandrino como, según el juicio de sus compatriotas, salieran antes de él Racine y otros después de él.

V

VOLTAIRE, EL FILOSOFO

SUELE TENERSE DE VOLTAIRE un desdeñoso concepto como filósofo, y la mayoría de sus críticos le niegan, en este aspecto de su obra, la originalidad, la profundidad y sobre todo la seriedad. Pasa por ser un escritor ligero a quien, en el terreno filosófico, no interesaban los problemas por los problemas mismos, sino solamente como pretexto para lucir su ingenio y su espíritu.

Sin embargo, ya examinando sus cuentos pudimos ver cuán seriamente se preocupaba por ciertos problemas de carácter indiscutiblemente filosófico, muy en especial el de la existencia del mal en el mundo y el de la teodicea. La seriedad de espíritu y el entusiasmo de corazón de nuestro gran satírico resplandecen también con fuerza innegable a través de sus tenaces esfuerzos en pro de hombres inocentes condenados o injustamente oprimidos.

Pero es en sus obras estrictamente filosóficas donde con mayor claridad se nos revela cómo le preocuparon a lo largo de toda su vida los grandes problemas de la existencia de Dios, de la naturaleza y el destino del hombre, de la libertad de la voluntad y de la inmortalidad del alma humanas; lo vemos esforzándose una y otra vez en resolver estos grandes problemas o, por lo menos, en proyectar sobre ellos la cantidad de luz compatible con la limitación del entendimiento humano, que tan bien sentía y tan profundamente deploraba.

Basta fijarse un poco en el tono que emplea cuando habla de estas cosas para convencerse de que las tomaba muy en serio. Sólo recurre a la burla y a la broma, generalmente, cuando tiene que vérselas con la presunción humana empeñada en creer que ha resuelto para siempre estos problemas infinitos y que erige su dogmatismo filosófico al lado del dogmatismo teológico.

Es cierto que Voltaire no tiene nada de original como filósofo, pues se limita, en lo fundamental, a envolver bajo una nueva forma literaria las investigaciones de los ingleses; pero lo hace dando pruebas de dominar perfectamente la materia por él ma-

nejada, que sabe presentar con incomparable habilidad en todos y cada uno de sus aspectos, bajo todas las luces y ajustándose, sin ser rigurosamente metódico, a todas las exigencias de la profundidad.

La obra filosófica de Voltaire como escritor va desde su regreso de Inglaterra, allá en su juventud, hasta el último año de su vida. De modo parecido a lo que ocurre con Lessing y como era lógico y natural en un temperamento como el suyo, que oscilaba entre la crítica y la poesía, vemos cómo, a medida que envejece, van ganando terreno en su obra y ocupan lugar preferente en ella los estudios filosófico-teológicos.

Aparte del *Tratado metafísico,* escrito por él para la marquesa de Châtelet a mediados de la década del treinta y entregado a las prensas después de la muerte de su amiga, las obras filosóficas un poco importantes de Voltaire pertenecen todas al último período de su vida. Un hombre multiforme como él tenía que dar a sus confesiones filosóficas, naturalmente, las formas más dispares.

Flotaba en el ambiente de aquella época algo de enciclopédico. A mediados de siglo habían emprendido Diderot y D'Alembert, con la colaboración de una serie de eruditos de ideas liberales, aquella gran recopilación de conocimientos que era la *Enciclopedia,* diccionario de todas las ciencias, artes e industrias, empresa ingente a la que sus directores dieron cima al cabo de veinte años de trabajo y a la vuelta de una serie casi interminable de dificultades y de luchas, las cuales hicieron separarse de la redacción a uno de sus miembros.

Voltaire fué incitado a tomar parte en la *Enciclopedia;* el trabajo agradábale de veras, y ya estando en Potsdam había esbozado algunos artículos para una obra colectiva parecida a ésta. Sin embargo, permaneció alejado de ella durante algún tiempo en unión de D'Alembert; sentía, al igual que Federico el Grande, pocas simpatías por aquel de los dos Dioscuros que se mantenía firme y fiel a la empresa, pues su temperamento era demasiado demagógicamente entusiasta para su gusto. Pero lo actual de la empresa hizo que se dejase convencer pronto por Diderot, y en los primeros años de su estancia junto al lago de Ginebra escribió para la *Enciclopedia* una serie de artículos.

Estas colaboraciones versan sobre diversos temas, sobre Historia y sobre estética, sobre filosofía y teología. Pero, no contento con esto, Voltaire editó por su cuenta, en 1764, un *Diccionario filosófico,* aunque creyó oportuno negar su paternidad para librarse de la responsabilidad a que lo exponía; más tarde, publicó una edi-

ción modificada y ampliada de esta obra con el título de *Problemas sobre la Enciclopedia,* hasta que por último los editores de sus obras completas acordaron reunir bajo el título de *Diccionario filosófico,* en siete volúmenes, todos estos artículos a la par con los redactados para la *Enciclopedia.* En los que llevan por título *Ame, Athée, Causes finales, Dieu* y en muchos otros nos encontramos con una serie de ideas que nos permiten reconstruir las concepciones filosóficas de Voltaire en su conjunto.

En el transcurso de los años siguientes, salieron de la pluma de nuestro autor nuevos y nuevos trabajos sobre los mismos temas. En 1766, el magnífico estudio que lleva por título *El filósofo ignorante;* en 1770, el ensayo titulado *Todo en Dios, o comentario a Malebranche;* dos años después, el tratado *Hay que decidirse, o el principio de la actividad,* y en el mismo año, las llamadas *Cartas de Memio a Cicerón.* Voltaire gustaba también de exponer los resultados de sus investigaciones filosóficas en forma de diálogo: los coloquios entre *Lucrecio y Posidonio, Cu-Su y Koú* y sobre todo los *Diálogos de Euhémero* figuran entre sus obras filosóficas más importantes. De los poemas didácticos como exponente de sus convicciones filosóficas hemos hablado ya más arriba.

El hombre y la bestia.

Citaremos, para que el lector se dé cuenta de cómo abordaba Voltaire estos problemas y de cuál era el terreno en que al tratarlos se movía, un pasaje de su *Tratado metafísico,* escrito como hemos dicho para la marquesa de Châtelet y que, con pequeñas modificaciones, figura en diversas obras suyas. Del mismo modo que para descubrir el verdadero sistema del movimiento planetario necesitamos trasladarnos mentalmente de la Tierra al Sol, para concebir certeramente al hombre debemos, según Voltaire, remontarnos sobre el círculo de los prejuicios humanos y colocarnos mentalmente en la situación de un habitante de Marte o de Júpiter que bajase a la Tierra.

"Después de haber puesto el pie en este pequeño montón de basura —dice el supuesto habitante de uno de aquellos planetas— y sin tener otra noción del hombre de la que éste, a su vez, pueda tener de los moradores de Marte o Júpiter, desembarco en las costas del océano, en tierras de los cafres, y me echo a buscar ante todo el rastro del hombre. Veo monos, elefantes, negros, todos ellos dotados de una cierta apariencia de una razón muy rudimen-

taria. Unos y otros poseen un habla que yo no entiendo y todas sus actividades parecen dirigirse por igual a un determinado fin. Si fuese a juzgar las cosas por la primera impresión que me producen, inclinaríame a creer que el más inteligente de estos seres es el elefante; mas, para no llegar a conclusiones precipitadas, procedo a comparar entre sí las crías de diferentes seres de éstos. Observo a un niño negro de seis meses, a una cría de elefante, otra de mono, un elefantillo de corta edad y un perrito recién nacido. No cabe la menor duda de que todos estos animalejos poseen incomparablemente más energías y mayor destreza que el negrito, están dotados de más ideas y pasiones, de mayor memoria que éste y saben también expresar sus deseos con mayor claridad que él. Pero la situación cambia al cabo de cierto tiempo. Ahora, el negrito revela mayor cantidad de ideas que todos los animales juntos; pronto me doy cuenta también de que estos animales negros de dos patas emplean entre sí un lenguaje mucho más flexible y rico que las demás bestias. Me tomo el tiempo necesario para estudiar este lenguaje y, teniendo en cuenta este dato y el pequeño grado de superioridad que esta clase de seres revelan a la larga sobre los monos y los elefantes, me atrevo por fin a concluir que se trata del hombre, del cual me formo la siguiente definición: el hombre es un animal negro que tiene lana en la cabeza, anda en dos patas, es casi tan ágil como el mono, menos fuerte que los demás animales de su tamaño y está dotado de algunas ideas más que ellos y de mayor facilidad para expresarlas; por lo demás, se halla sometido exactamente a las mismas necesidades que ellos, y como ellos nace, vive y muere."

Cuando el imparcial observador caído de otro planeta tiene ocasión de recorrer otros puntos de la tierra, de conocer a otros animales además de los elefantes y los monos y de observar a otra clase de hombres, dotados de piel parda y blanca y de ideas distintas, amplía su definición del hombre, pero sin abandonar el punto de vista en que se situara para estudiarlo. Sobre todo, se mantiene, como lo hace el propio Voltaire, aferrado al principio de que el hombre, como los animales, recibe sus primeras ideas de las percepciones formadas por mediación de los sentidos. La memoria encárgase de almacenar estas percepciones, que el hombre conjuga y ordena con arreglo a ciertas ideas generales, derivadas también de las particulares y por el mismo cauce que éstas; de esta capacidad que el hombre posee de coordinar y ordenar nuestras ideas y representaciones nacen todos los conocimientos humanos.

VOLTAIRE

Voltaire y la idea de Dios. El dualismo volteriano. Voltaire y la teodicea.

El pensamiento de Voltaire, en este punto, se inspira simplemente en el consabido sensualismo de Locke, razón por la cual no tenemos para qué detenernos aquí a examinarlo. Pasaremos, por ello, inmediatamente, a los otros dos problemas que, con el referente a la concepción de la naturaleza del conocimiento humano, caracterizan del modo más claro y definido toda concepción filosófica del mundo: la idea de Dios e, íntimamente relacionada con la teoría del conocimiento, la idea del alma humana.

Suele decirse que Voltaire es un ateo, pero únicamente quienes sólo conocen sus doctrinas de oídas pueden formarse de él semejante concepto. Hay, sin embargo, quienes, teniendo cierto conocimiento de sus escritos, afirman que Voltaire profesa, ciertamente, una idea de Dios, pero sin creer personalmente en ella. Quienes así opinan se ven llevados a este criterio por el modo como Voltaire intenta razonar la existencia de Dios. Presenta para ello dos pruebas, una de las cuales es de tal naturaleza que fácilmente puede hacer sospechosa a la otra. En efecto, esta prueba a que nos referimos es, pura y simplemente, una prueba utilitaria, consistente en demostrar que la fe en un Dios es algo de que difícilmente puede prescindirse, si la sociedad humana ha de subsistir. Dice Voltaire en una poesía dirigida «al autor del nuevo libro de los tres estafadores»:

> Esta santa doctrina le hace mucha falta a los humanos:
> es el sólido nexo que ata las costumbres y los Estados,
> pone freno al impío y levanta la cabeza del justo.
> Su sello sería sagrado, aunque fuese robado al cielo
> y aunque éste dejase de proclamar las verdades supremas,
> pues si Dios no existiera, habría que inventarlo.

Es la célebre tesis: *Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.* Bayle había afirmado que el ateísmo no entrañaba necesariamente inmoralidad, que era perfectamente posible concebir un Estado formado por ateos. Voltaire reconoce que esto puede ser verdad si se trata de una sociedad de filósofos, pero a su juicio la masa necesita de un freno, y si Bayle hubiese tenido que gobernar aunque sólo fuesen 500 ó 600 campesinos, podemos estar seguros, dice nuestro poeta, de que se habría apresurado a predicarles un Dios, una Providencia encargada de administrar los premios y los cas-

tigos. Pero no son sólo los campesinos; también con respecto a los príncipes y los tiranos considera Voltaire peligroso eximirlos de la idea de un Dios ante el cual son responsables. No cabe duda de que estaba perfectamente convencido de la fuerza de convicción de su pregunta: Decidme si, cuando prestáis vuestro dinero, os gustaría de veras que vuestro deudor, vuestro notario, vuestro abogado y vuestro juez, cada uno de por sí y todos juntos, no creyesen en Dios. Es el mismo pensamiento expresado poéticamente en estos versos:

> Y tú, racionalista, que intentas negarlo,
> ¿cuál es el fruto amargo de tu sabiduría?
> ¿Realzas con ello la honra de tu mujer o tu colono?
> Si no creyera en Dios, no pagaría sus rentas.

Parece, pues, como si la creencia en un Dios no fuese, para Voltaire, más que una doctrina exotérica que juzga como una necesidad para la tosca mayoría de los hombres, pero de la que él mismo, y con él las personas filosóficamente cultas, no necesitan. Sin embargo, quien así piense, juzgando por las apariencias, se equivoca, pues no cabe duda de que Voltaire consideraba indispensable también para sí la fe en Dios. No en un terreno práctico, pero sí desde un punto de vista teórico. También para él era esa fe una verdad, pues no debemos confundir la fe con la superstición ni a Dios con los curas.

"¿Qué va a hacer el Señor...", dice en el citado poema,

> ¿Qué puede Dios, cuando los hombres pecan?
> Si se llena de ratas el granero,
> ¿cómo limpiar la casa, si no hay amo?
> Nadie en su sano juicio niega esto.

Para Voltaire, encierran plena fuerza de convicción el argumento cosmológico y sobre todo el argumento físico-teológico de la existencia de Dios. Por el mero hecho de que exista algo, algo tiene que existir necesariamente desde toda la eternidad, pues de otro modo tendría que admitir que un algo puede nacer de la nada, cosa perfectamente inconcebible. El mundo está *dotado* de inteligencia; por consiguiente, ha tenido que ser *creado* por un ser dotado de ella. Toda obra que revela fines y medios encaminados a alcanzarlos supone un artífice; ¿y qué es el mundo, en el más alto de los sentidos, sino una obra de éstas? El movimiento de

los astros, la rotación de la Tierra alrededor del Sol, se ajustan a las leyes matemáticas más profundas. Una de dos: o los astros son de suyo grandes geómetras o existe un geómetra eterno; ya Platón había mencionado por modo excelente a Dios al aludir a quien trazara los derroteros del universo.

Los cuerpos animados, sigue diciendo Voltaire, se hallan formados por palancas y planos que funcionan con arreglo a las leyes de la mecánica, por jugos que se comportan con sujeción a las leyes de la hidrostática. Ahora bien, si los seres vivos no se han dado por sí mismos esta organización, de la que sólo muy pocos tienen una idea, tiene que existir necesariamente un eterno artífice. Los seres inteligentes sobre todo, ¿cómo pueden haber nacido de lo ciego, de lo irracional? La inteligencia de un Newton tiene que haber nacido de otra inteligencia; de otro modo, sería inconcebible.

Hasta dónde llega en Voltaire esta concepción teleológica del mundo y de la naturaleza nos lo indica un diálogo entre la naturaleza y un filósofo que figura en su *Diccionario filosófico.* El filósofo pregunta a la naturaleza cómo explicarse que, siendo tan tosca en sus montañas y en sus mares, presente en cambio una estructura tan finamente organizada en las plantas y los animales. "¿Quieres, hijo mío, que te diga la verdad? —contesta la naturaleza—. Me llaman naturaleza, y soy en todo y por todo algo muy distinto: arte."

Voltaire vuelve sobre este pensamiento en varias de sus obras y siente el orgullo de haber sido el primero en expresarlo de este modo tan concreto. Y no cabe duda de que esta fórmula tiene cierto mérito, en el sentido de que ha puesto de manifiesto el círculo vicioso en que se mueve todo este razonamiento, puesto que nos hace ver cómo para poder extraer del saco los dos factores tenemos que empezar metiéndolos. ¿Es la naturaleza algo que crear por sí mismo, o simplemente algo creado?, se pregunta. Es algo creado, puesto que es arte, contesta Voltaire. Pero el verdadero valor de esta respuesta queda, en realidad, reducido a lo siguiente: es algo creado, porque yo me la represento como creada; con la obra de arte se crea también, indudablemente, el artista. La concepción de la naturaleza como arte lleva ya implícita, evidentemente, la solución del problema.

Como se ve, la base sobre que descansa el teísmo de Voltaire es su dualismo, la separación de fuerza y materia. Y si la materia es algo muerto, algo que de por sí carece de fuerza y de vida, ne-

cesita, evidentemente, de un ente situado fuera de ella que le infunda movimiento, finalidad y orden. Si no entraña dentro de sí misma el principio de su plasmación, es evidente que ésta tiene que venirle dada desde fuera. Pero ¿cómo sabemos que no lo posee dentro de sí misma? ¿Acaso en la realidad se nos presenta nunca carente de plasmación? Jamás se nos presenta así. Es nuestro pensamiento preconcebido el que le exprime la vida para volver a infundírsela por medio de un Dios.

Pero debemos reconocer que, una vez establecido este dualismo, Voltaire se las arregla para darle la forma filosófica más perfecta posible. No se muestra reacio a admitir una materia eterna; pero, admitida ésta, se ve obligado a reconocer también como eterna la acción divina sobre ella, es decir, la creación. Los rayos del sol son tan antiguos como el sol mismo; el eterno artífice no ha descansado jamás. La esencia de Dios consiste en obrar; por tanto, ha obrado siempre; ello quiere decir que el mundo es una emanación eterna de Dios, y quien reconozca a Dios como eterno tiene que reconocer también la eternidad del universo.

Y, del 'mismo modo que obra siempre, obra también cuanto puede obrar. Decir que habría podido obrar también otras cosas vale tanto como concebirlo como causa sin efecto. La idea de que Dios ha elegido este mundo entre todos los mundos posibles debería expresarse, certeramente comprendida, diciendo que lo ha elegido entre mundos que eran imposibles, lo que de hecho sería tanto como decir que no lo había elegido en lo más mínimo. Voltaire no admite la objeción de que, en este caso, Dios no sería libre. Ser libre, afirma, quiere decir poder. Dios ha podido y ha obrado. No conozco, concluye, otra libertad.

Observemos cuán cerca está aquí Voltaire de Spinoza. *Dios es para él "el ser supremo, eterno, inteligente, del que a cada instante emanan todos los seres y todas las modalidades del ser dentro del espacio"*. Malebranche decía que todo lo vemos en Dios; Voltaire, por su parte, prefería afirmar que Dios lo ve y lo obra todo en nosotros. Pero una cosa, advierte, son las emanaciones y otra cosa las partes. Mientras que para Spinoza, nos dice, Dios es el conjunto de todas las cosas, para él el conjunto de todas las cosas emana de Dios. Pero lo que más claramente lo separa de aquel filósofo es el concepto de fin, que éste excluye de su concepción de la naturaleza, mientras que Voltaire, por el contrario, construye toda la suya a base de él.

Nuestro poeta reacciona de un modo resuelto y hasta pasional

siempre que alguien intenta explicar la naturaleza prescindiendo de todo fin asignado exteriormente a ésta, pretendiendo demostrar la existencia dentro de ella de fuerzas propias de vida y de desarrollo. Antes que dejarse convencer de que en un tiempo las aguas del mar cubrieron las más altas montañas y depositaron en ellas capas de conchas prehistóricas, prefiere considerarlas como caídas de los sombreros de los peregrinos.

Mucho antes de que el *Sistema de la naturaleza* sacase las consecuencias que habían de dar al traste con su dualismo, vemos cómo Voltaire fustiga los intentos del inglés Needham de demostrar la existencia de una *generatio aequivoca* y la teoría del francés De Maillet sobre una metamorfosis ascensional de las especies animales con la misma furia inexorable y en él burlesca con que en Alemania los combatía incansablemente y del modo más serio el pensador Reimarus. Los dos sabían perfectamente todo lo que se ventilaba. Y ¡cosa curiosa! Así como Goethe no tuvo mayor alegría que la de poder asistir aún al desarrollo de la teoría darwiniana, a Voltaire produjéronle gran inquietud los primeros precursores todavía un poco fantásticos de Lamarck y Darwin.

Existe, pues, según Voltaire, una inteligencia creadora desde hace toda una eternidad, pues sin ella tendríamos que admitir la posibilidad de que algo hubiese salido de la nada, y esa inteligencia creadora se halla en cuanto existe. ¿También en todo lo que no existe? ¿O acaso no existe nada fuera del mundo, es decir, acaso el mundo es infinito? Newton, contesta Voltaire, ha demostrado la existencia de un vacío en el espacio. Pues bien, si existe un vacío en el universo, ¿por qué no ha de existir también fuera de él? Lo infinito es tan inconcebible en la extensión como en el número: siempre es posible añadir algo.

Por donde venimos a parar a la peregrina inconsecuencia de que Voltaire conciba el mundo como infinito en el tiempo, pero no así en el espacio. Ahora bien, si el mundo no es infinito, ¿qué es lo que nos da derecho a concebir como infinito a Dios, cuya existencia y cuyas cualidades sólo podemos inferir del mundo? Todo ser, sin excluir el ser supremo, se halla limitado por las condiciones de su naturaleza. El ser supremo es el poder supremo, pero esto no quiere decir que sea un poder ilimitado. Por eso no ha podido crear el universo sino bajo las condiciones en que realmente existe.

Tales son las tesis sobre que descansa la teodicea volteriana. Nuestro poeta es, como recordaremos de sus cuentos y de su poe-

ma sobre el terremoto de Lisboa, muy sensible para los males de este mundo. Quienes gritan que todo, en nuestro mundo, marcha bien no son, dice, más que unos charlatanes. El mal existe y es absurdo negarlo. La tierra es un inmenso escenario de matanza y destrucción. El hombre sobre todo es un ser miserable, digno de lástima, "cuya breve vida incluye unas cuantas horas de descanso, algunos minutos de satisfacción y una larga serie de días amargos y dolorosos".

Escepticismo de Voltaire. La justicia divina.

Para Voltaire, es una roca inconmovible aquella frase de Epicuro según la cual Dios o no había podido evitar el mal o no había querido hacerlo. Voltaire, ante esta disyuntiva, opta por la primera de las dos explicaciones. Entiende que la única manera de disculpar a Dios por la existencia del mal en el mundo es confesar que su poder no fué lo bastante grande para impedirlo. "Prefiero —nos dice— adorar a un Dios no omnipotente que a un Dios malvado. Los orígenes del mal me dejarán siempre un poco perplejo; estoy, sin embargo, convencido de que el buen Ormuzd, autor de cuanto existe, no fué capaz de crear un mundo mejor."

A veces, Voltaire tiene la audacia de afirmar que Dios no podía crear el mundo sin mal por la misma razón que no podía evitar que los tres ángulos de un triángulo valiesen dos rectos. En realidad, ¿cómo podía hacer que fuese indisoluble y cómo, siendo soluble, podía ser indoloro un cuerpo complejo como el del hombre y también el de los animales? Y, por lo que al mal moral se refiere, ¿cómo podía convertir al hombre en un ser existente de por sí, vivo y activo, sin infundirle el amor propio, el cual le induce a veces, necesariamente, a extravíos, y las pasiones que lo arrastran a las luchas y las guerras?

Claro está que estas limitaciones asignadas aquí a Dios no acababan de tranquilizar de todo el espíritu de Voltaire. "Parece evidente —escribe en algún lugar— que en la naturaleza vive y obra una inteligencia, la cual debe ser limitada, a juzgar por las imperfecciones y los males que en la naturaleza se advierten; sin embargo, la mía propia lo es tanto, que teme siempre no saber lo que dice." Y en un diálogo filosófico, ante la pregunta de si está seguro de su sistema, pone la siguiente respuesta en labios del personaje encargado de exponer sus propias ideas: "¿Quién, yo? No estoy seguro de nada. Creo, simplemente, que existe un ser inteli-

gente, una fuerza creadora, un Dios. Todo lo demás se halla envuelto para mí en las tinieblas. Hoy afirmo una idea, mañana dudo de ella, pasado mañana la niego, y cada día puedo equivocarme. Y todos los filósofos honrados me han confesado, hablándome con el corazón en la mano, que les sucede como a mí."

El razonamiento a base de la existencia y la organización del universo sólo nos ha llevado hasta ahora, de la mano de Voltaire, a la convicción de que detrás de este universo tiene que hallarse necesariamente, como autor de él, un ente de un poder y una sabiduría superiores. Pero ello por sí solo no quiere decir que este creador y conservador del mundo sea también el que lo gobierne, el que reparta los premios y castigos entre los hombres con arreglo a la conducta moral de éstos. Y esto, sin embargo, es lo fundamental.

Cuando Voltaire dice que si no existiera Dios habría que inventarlo, se refiere precisamente a este Dios que gobierna el mundo y administra justicia en él. No se trata tanto, dice Voltaire, del problema metafísico como del problema práctico. Se trata de saber si, para nuestro bien común como míseros seres pensantes, es más saludable admitir la existencia de un Dios justiciero, encargado de repartir los premios y los castigos y que nos sirva a todos por igual de freno y de consuelo, o es preferible que desechemos esta idea y nos entreguemos sin consuelo a nuestras miserias y sin freno a nuestros vicios. "Todo en la naturaleza —escribe Voltaire en el fragmento de los consejos a un príncipe heredero— os prueba la existencia de un Dios sabio y poderoso; de vuestro corazón depende el sentir o no la existencia de un Dios justo. ¿Cómo podríais vos ser justo si Dios no lo fuera? ¿Y cómo podría serlo Dios si no supiera premiar y castigar a los hombres?"

"Ninguna sociedad —leemos en los axiomas que figuran al final del estudio titulado *Dios y los hombres*— puede existir sin justicia: proclamamos con ello la existencia de un Dios justo. Cuando las leyes del Estado castigan los delitos conocidos, proclamamos la existencia de un Dios que castigará los delitos ignorados. Un filósofo puede, si quiere, ser spinozista, pero el hombre de Estado debe ser teísta, quiera o no. No sabéis lo que Dios es ni cómo castigará y recompensará a los hombres; pero sabéis, y esto basta, que tiene necesariamente que ser la suprema razón y la suprema equidad. Ningún mortal tiene derecho a contradeciros cuando afirmáis una cosa que, además de ser verosímil, responde a una necesidad del género humano."

Hacia 1769 escribió Voltaire un cuento, la *Historia de Jenny,* expresamente dirigido contra el ateísmo y sus efectos corruptores para las costumbres; pero tampoco en él va más allá de lo que acabamos de exponer. Nadie —tal es la moraleja de este cuento— podrá demostrar que a Dios le sea imposible castigar el mal, es decir, que no haya podido dotar al mundo de una institución llamada a castigarlo; por consiguiente, lo más aconsejable para el hombre es, desde luego, la honestidad.

Como vemos, la fe volteriana en la justicia divina, o sea en el más importante de los aspectos de la idea de Dios, se apoya también en la prueba de la utilidad. Apoyo éste tan precario, tan caduco, que no acertamos a comprender cómo Voltaire habría podido mantener en pie su fe en Dios si ésta no hubiese estado fortalecida, teóricamente, por otra base más firme: la de la prueba físico-teológica o el dualismo. Voltaire siguió siendo teísta mientras fué dualista, es decir, mientras no comprendió —y no llegó, en realidad, a comprenderlo nunca— que el mundo debía ser explicado a base de sí mismo. Quien se explicaba a Dios como el artífice del universo, era lógico y natural que lo pusiera también a contribución como dentro de su gobierno y de su justicia.

El alma. Voltaire y Reimarus. La fe en la inmortalidad. Voltaire y Rousseau.

También nuestro Reimarus era, como Voltaire, dualista en lo tocante a los conceptos de Dios y el universo. Lo que ocurre es que el filósofo alemán lo era asimismo en cuanto a los conceptos del alma y el cuerpo. Y lo uno parece que lleva consigo lo otro. Quien para explicarse el orden del universo crea necesario recurrir a un Dios distinto de él, necesitará recurrir también, para explicarse el pensamiento y la voluntad del hombre, a un alma distinta del cuerpo. En este punto, sin embargo, nos sorprende Voltaire con una curiosa divergencia. Así como para el wolfiano Reimarus el alma era una sustancia distinta del cuerpo, Voltaire, partidario de la filosofía de Locke, había echado por la borda, con las ideas innatas de Descartes, la concepción del alma como una sustancia específica. No es que coincidiese con los materialistas en atribuir al cuerpo de por sí la capacidad de pensar; pero se atenía a la tesis lockiana según la cual no podemos afirmar que fuera imposible para la omnipotencia comunicar a una partícula de materia —al cerebro humano— la capacidad del pensamiento.

Por donde el concepto de Dios en su supremo desdoblamiento, o sea el dualismo en uno de sus aspectos, había de contribuir curiosamente a descartar el dualismo en el otro aspecto. Dios obra en nosotros sus ideas y sus movimientos; pero los obra por medio de la mecánica artificial de nuestros sentidos y de los demás órganos, sin que para ello sea necesario que en nuestro cuerpo more una fuerza especial, el alma. Los animales tienen sensaciones, representaciones o ideas y memoria, ni más ni menos que el hombre, y se hallan también dotados de apetitos y de movimientos como nosotros, sin que a nadie se le ocurra, por ello, atribuirles un alma inmaterial. ¿Por qué, entonces, hemos de necesitar de semejante cosa para aquella insignificante diferencia en más de actividades y capacidades de que puede jactarse el hombre?

Nos asombramos, dice Voltaire en otra parte, ante la maravilla del pensamiento; pero las sensaciones no son menos maravillosas. La fuerza divina se revela en las sensaciones del más simple de los insectos, ni más ni menos que en el cerebro de un Newton. Y sin embargo, estas sensaciones no son más que efectos superiores de las mismas leyes mecánicas que, depositadas aquí por Dios, actúan en el resto de la naturaleza. Dícese que es incomprensible cómo un ser que goce de extensión puede hallarse dotado de sensaciones y de pensamiento. ¿Pero acaso es más concebible esto —se pregunta Voltaire— tratándose de un ser no extenso? En realidad, la materia y el espíritu no pasan de ser simples palabras; ni de la una ni del otro tenemos un concepto claro. Por eso no podemos tampoco afirmar de antemano para qué sirven aquélla o éste; negar al cuerpo la capacidad de pensar es tan aventurado como negársela al alma.

Y, en general, ¿qué quiere decir alma? Es, sencillamente, una cosa inmaterial, un pensamiento, lo mismo que los de memoria, voluntad, lenguaje, etc. El alma que nos representamos como una esencia aparte no es, en realidad, sino una cualidad que nos ha sido conferida por el ser supremo, una capacidad que confundimos con una sustancia. En el fondo, este punto de vista coincide también con nuestra experiencia interior, siempre y cuando que no la falseemos a fuerza de prejuicios. Es cierto que entre las operaciones de la digestión y del pensamiento media una diferencia tan grande que es fácil atribuirlas a dos sustancias distintas. Sin embargo, sin alimentarme y sin digerir no podría pensar, lo cual quiere decir que una operación condiciona a la otra. ¿Por qué, entonces, no ha de ser la misma sustancia que digiere la que ejer-

za también la función del pensamiento? Por mucho que me he esforzado, dice Voltaire, en descubrir que cada uno de nosotros somos dos, llego por todas partes a la conclusión de que yo no soy más que uno.

Todo esto estaría muy bien si no llevase aparejadas consecuencias muy serias. Consecuencias que, por cierto, supo ver Voltaire de antemano y de las que tuvo clara y plena conciencia.

En el *Tratado metafísico* escrito por él para su amiga la de Châtelet, donde podía expresarse con toda franqueza, por no tratarse de una obra destinada a la publicidad, dice que, pensando como él piensa que todas nuestras ideas provienen de los sentidos, no puede por menos de echarse a reír cuando oye decir que el hombre podría formarse ideas aun cuando careciese de todos los sentidos. Es, para él, exactamente lo mismo que si se dijera que después de morir podremos seguir comiendo y bebiendo aunque no tengamos boca ni estómago.

Claro está, añade, que, puesto que Dios ha vinculado la capacidad de formarse ideas a una parte de nuestro cerebro, podría también mantener indemne tal capacidad mientras subsistiese esta parte del cerebro (pues el conservarla sin que existiese su órgano sería algo tan imposible como el de conservar la risa de un hombre o el canto de un pájaro después de la muerte del pájaro o del hombre). También cabría admitir la posibilidad de que Dios hubiese dado a los hombres y a los animales un alma inmaterial y de que se la conservase independientemente de su cuerpo, del mismo modo que le habría sido posible dotar al hombre de dos narices y cuatro manos, de alas y de garras. Sería posible, sin duda, pero para creer en la realidad de todas estas cosas posibles, habría que verlas.

"Y no viendo, como no veo, que el pensamiento y la sensación del hombre sean cosas inmateriales, ¿quién puede demostrarme que sean eternas? ¿Cómo ignorando, como ignoro, lo que es el pensamiento he de afirmar que hay en él una parte eterna por su naturaleza? Y negando la inmortalidad a lo que anima a este perro, a este papagayo, a este tordo, ¿voy a concedérsela al hombre, por la única y sencilla razón de que éste la apetece? Sería muy agradable, en realidad, sobrevivirse a uno mismo, conservar la mejor parte de uno mismo al destruirse el resto, vivir para siempre en unión de sus amigos, etc. No cabe duda de que esta quimera sería un consuelo en medio de los reveses de la realidad. Tampoco puedo decir que posea pruebas contra la inmortalidad del alma;

digo únicamente que todas las probabilidades están en contra de ella."

Tal era la convicción de Voltaire, convicción consecuente con su modo de pensar a la que llegó muy pronto y a la que había de mantenerse fiel a lo largo de toda su vida, aunque no sin incurrir en ciertas confusiones con respecto a ella. Al sostenerla públicamente, desde luego. Pero también, a veces, para consigo mismo. Recordemos cuánta importancia atribuía a la fe en la justicia divina para la subsistencia de la sociedad humana. Pues bien, los caminos de esta justicia divina discurren, según la opinión usual, fundamentalmente, en la otra vida. Aunque no quiso nunca pasar del *qué* y se negó obstinadamente a decir nada acerca del *cómo* de la justicia divina, sí se le puede llamar la atención acerca del *cuándo*. Y puesto que ni él mismo afirmaba que la justicia divina se realizase plenamente en esta vida, ¿cuándo va a cumplirse si no se cree en la otra?

En la famosa "Profesión de fe del vicario saboyano", Rousseau acaba de conseguir un efecto extraordinariamente edificante al mantener en pie, al lado de tantas y tantas herejías, no sólo la fe en Dios, sino también la creencia en la inmortalidad del alma. Se dice que Dios no nos debe nada. No, replica Rousseau, eso no es cierto: nos debe todo lo que nos promete. Pues bien, ¿no ha inculcado a cada uno de nosotros la fe de que el hombre es dichoso si obra con justicia? Y, sin embargo, aquí en la tierra vemos cómo triunfa el malo y es oprimido el bueno. Esto sólo, dice Rousseau, me basta como prueba de que el alma es inmaterial e inmortal.

Rousseau hace muy bien en introducir en su prueba la inmaterialidad del alma; tiene toda la razón cuando dice que todas las dificultades del problema desaparecen cuando se reconocen en el hombre dos sustancias. Es precisamente el reconocimiento a que Voltaire se niega, por razones para él muy poderosas, aun a sabiendas de que ello lo colocaba en muy difícil situación.

También a él le habría gustado poder contribuir a la devoción de las gentes; no sólo por vanidad, sino para ayudar de ese modo al bien del hombre común. No en vano de los sesenta y cinco a los setenta años escribió, rivalizando con el *Vicario* russoniano, una serie de homilías en que procura exponer sus ideas sobre la materia del modo más suave e inofensivo. Sostiene en ellas que, para poder justificar a Dios por la existencia del mal en el mundo, no queda, después de fracasar todos los otros intentos, más salida que la que abrazaron todos los sabios de la antigüedad en

la India y el Egipto, en Caldea y en Grecia: admitir una compensación en otra vida futura.

Diremos de pasada que, aparte del deseo de edificar, era un interés muy volteriano el que le llevaba, a veces, por estos derroteros. La ausencia de la doctrina de la inmortalidad en el Antiguo Testamento había sido la razón principal que moviera a un Morgan en Inglaterra y más tarde a un Reimarus en Alemania a negar a la religión judaica la dignidad de una religión revelada. Voltaire, por su parte, no gustaba de desperdiciar ocasión para zaherir al judaísmo y al Antiguo Testamento. Para ello, en lo tocante al punto que nos ocupa, necesitaba ponerse de parte del dogma de la inmortalidad del alma y, desde esta altura, echar una mirada de desprecio a la mísera horda de bárbaros, la única que entre sus vecinos cultos había permanecido sorda a aquella doctrina. No, concluía Voltaire; debemos atenernos en esto al punto de vista de las mejores naciones de la antigüedad, tanto más si tenemos en cuenta cuán saludable es esta creencia para el bien común.

Lo cual estaría muy bien si esa creencia fuese conciliable con las ideas fundamentales de Voltaire. La posibilidad habíala reconocido ya, evidentemente, en las páginas metafísicas escritas por él para su amiga, pero destacando al mismo tiempo su extremada inverosimilitud. Ahora, en la homilía, escribe que "podemos decir, sin tratar de engañar a los hombres, que tenemos tantas razones para creer en la inmortalidad de los seres pensantes como para negarla". Entre las razones que abonan la fe en la inmortalidad se cuenta, naturalmente, la utilidad de esta doctrina, la cual, sin embargo, no prueba nada allí donde se trata de saber si la cosa es en relidad concebible.

Voltaire se refugia, al llegar aquí, en las tinieblas de la ignorancia. "No sabemos —dice— qué sea lo que en nosotros piensa, por lo cual no podemos tampoco saber si este algo desconocido sobrevivirá a nuestro cuerpo; cabe, físicamente, la posibilidad de que exista en nosotros una mónada indestructible, una llama oculta, una chispa del fuego divino que resplandezca eternamente bajo diversas formas."

En uno de sus diálogos expresa esta idea de otro modo, con las siguientes palabras que un profesor chino de sabiduría pronuncia ante su discípulo: "Un pensamiento no es, después de todo, nada material; ¿por qué, pues, ha de ser tan difícil creer que Dios ha puesto dentro de ti un principio divino, indisoluble y además

inmortal? ¿Acaso te atreverías a sostener la imposibilidad de que tengas un alma? Claro que no; pues bien, si eso es posible, ¿no es además probable? ¿Por qué rechazar un sistema que es tan hermoso y tan saludable para la humanidad?"

Siempre, por dondequiera que aborde el problema, topamos con el consabido argumento de la utilidad, de la conveniencia, en gracia al cual no tiene nuestro filósofo inconveniente en dar un mentís a todas las premisas de que parte, en volverse de espaldas a todas las hermosas páginas salidas de su pluma contra la existencia de un ente especial llamado alma y contra la dualidad de las sustancias en el hombre. Y, sin embargo, nada sale ganando la apetecida utilidad con tan misérrima argumentación: quien no sepa probar la inmortalidad del alma con mejores argumentos, edificará más nuestro espíritu negándola en redondo.

Es lo que hace, en efecto, Voltaire en otro sitio, allí donde se siente lo bastante valiente para dejar a un lado aquellos miramientos basados en la oportunidad. En el diálogo titulado *Sofrónimo y Adelo,* dice el primero de los dos personajes, que es, a todas luces, el encargado de exponer las ideas del autor:

"Durante largo tiempo, he tenido miedo como tú a las más peligrosas consecuencias, y ello me hacía desistir de predicar abiertamente mis principios en la escuela en que profesaba; pero me parece que es fácil salir de este laberinto. No debemos acusar a Dios de injusticia porque no existan el infierno de los egipcios, de Orfeo y de Homero y porque hayamos de considerar como absurdas quimeras los tres dragones de Cerbero, la rueda de Ixión y el cuervo de Prometeo. Hay, sin necesidad de salir de este mundo, un castigo más verdadero y más inevitable para los hombres viciosos. ¿Cuál es? Los remordimientos de conciencia, que nunca fallan, y la venganza de los hombres, que no falla casi nunca. He conocido a muchos hombres malos, a muchos hombres infames, pero a ninguno que viviese feliz. No es cosa de ponerse a enumerar aquí todo el pormenor de sus torturas, de sus espantosos recuerdos, de sus constantes terrores, de los recelos que los atormentaban con respecto a sus criados, a sus mujeres y a sus propios hijos. Cicerón está muy en lo cierto cuando dice que son éstos los verdaderos canes infernales, las verdaderas furias con sus látigos y sus antorchas. Y si así se castiga el crimen, la virtud es recompensada, no en los Campos Elíseos, con los pueriles esparcimientos de un cuerpo que ya no existe, sino en esta misma vida, con la satisfacción interior que da la conciencia del deber cumplido, con la

paz del espíritu, el aplauso del mundo y la amistad de los hombres honrados. Así pensaban Cicerón, Catón, Marco Aurelio y Epicteto; así pienso también yo. No es que estos hombres afirmen que la virtud hace al hombre perfectamente dichoso. Cicerón confiesa que semejante dicha no puede ser nunca pura, ya que nada lo es en la tierra. Pero debemos dar gracias al Señor de la naturaleza humana por haber supeditado a la virtud la cantidad de dicha de que es capaz la naturaleza."

Todo esto es, naturalmente, muy hermoso, pero también demasiado hermoso para Voltaire. Aquí, nuestro poeta se envuelve un poco en el manto de los estoicos, como antes se envolviera en el manto de los predicadores. Sus palabras reflejaban sobre poco más o menos sus opiniones, pero no reflejaban del todo su estado de espíritu. Este lo encontraremos más bien si escuchamos atentamente una declaración suya confidencial, que pertenece al último período de su vida, lo mismo que el *Tratado metafísico,* escrito para la marquesa de Châtelet, pertenece a la primera.

En 1772 escribió Voltaire a la marquesa de Deffand, vieja y ciega, que sólo a medias era su amiga, mujer extraordinariamente espiritual, estas palabras: "He conocido a un hombre que estaba firmemente convencido de que el zumbido de la abeja no sobrevivía a la muerte de ésta. Este hombre pensaba, con Epicuro y Lucrecio, que nada había tan ridículo como pensar que un ser infinito podía salir de un ser finito, y gobernarlo además tan mal. Añadía que era verdaderamente disparatado querer compaginar lo mortal con lo inmortal. Decía que nuestras sensaciones eran tan difíciles de comprender como nuestros pensamientos y que para la naturaleza o para el autor de ella no era más difícil dotar de ideas a un animal de dos patas que dotar a un gusano de sensaciones. Decía que la naturaleza había ordenado las cosas de tal modo que pensásemos con la cabeza exactamente lo mismo que andábamos con los pies. Comparaba al hombre a un instrumento musical, que deja de emitir sonidos cuando se rompe. Afirmaba que era evidente que el hombre, al igual que los demás animales, las plantas y tal vez todos los seres del universo sin distinción, había sido creado para ser y para dejar de ser. Y opinaba que este modo de pensar nos consolaba de todas las amarguras de la vida, ya que estas supuestas amarguras constituían contratiempos inevitables. Este hombre de que os hablo, siendo ya tan viejo como Demócrito, solía también reírse como él de todas las cosas del mundo."

He aquí un fiel autorretrato de Voltaire, al auténtico Voltaire sin vestiduras ni disfraces, con aquella mezcla de pesimismo, escepticismo e ironía que imprimía a su espíritu un sello tan peculiar.

Voltaire y el libre arbitrio. El libre arbitrio y la moral.

Mientras que en lo tocante a la inmortalidad del alma se mantuvo fiel durante toda la vida a su primitiva concepción y sólo alguna que otra vez se acomodó exteriormente al modo corriente de pensar, en lo referente al problema del libre arbitrio sus convicciones experimentan, al correr de los años, una profunda transformación. Voltaire empieza siendo indeterminista y acaba siendo un determinista rotundo.

Ya hemos visto cómo en la correspondencia con el príncipe Federico de Prusia, en que este tema aparece desarrollado por extenso, aboga de un modo entusiasta en pro del libre arbitrio humano. El mismo criterio sostiene en el *Tratado metafísico* redactado también por aquel entonces para uso de la marquesa. Libertad, dice aquí, es la capacidad de obrar, la capacidad que tiene el hombre de obrar, de moverse con arreglo a su opción. Es una capacidad de que carecen las piedras, pero de la que disponen, evidentemente, los hombres y los animales. Querer y obrar sin verse obligados a ello, es lo que se llama ser libres

Así es libre Dios y así lo es también el hombre. Pero en Dios la libertad es la capacidad de pensar siempre cuanto quiere y de obrar siempre lo que quiere y como quiere, mientras que en el hombre es la capacidad de atenerse a algunos pensamientos y de ejecutar algunos movimientos. El criterio erróneo de que el hombre no es libre proviene de sus pasiones, de la cólera, el amor, etc., que a veces le empujan a obrar de modo contrario a su voluntad. Pero, aunque es cierto que a veces se ve privado por ello de su libertad, esto no quiere decir que lo esté siempre, del mismo modo que no podemos decir que el hombre sea un ser enfermo por el hecho de que padezca a veces enfermedades.

Así se explica también que los hombres no gocen todos en el mismo grado de salud. La objeción contra el libre arbitrio, contra la que más tarde habría de estrellarse el indeterminismo de Voltaire, apunta ya aquí, pero no se la considera todavía esencial. Es la objeción de que, si bien nuestros sentidos obedecen a veces a nuestra voluntad, ésta obedece siempre a nuestra inteligencia. El

hombre quiere solamente aquello que considera bueno y deseable; pero su inteligencia no es dueña de no considerar como bueno lo que a ella se le antoja bueno. La inteligencia obra por una ley de necesidad; la voluntad se halla gobernada por el entendimiento; por tanto, también ella responde a un impulso necesario, lo cual quiere decir que el hombre no es libre. Voltaire cree poder escapar, por el momento, a esta objeción observando que el entendimiento y la voluntad no deben concebirse como dos cosas reales que actúen la una sobre la otra por medio de un poder físico, sino que es siempre el mismo hombre el que se decide como ser volitivo a obrar lo que le parece bueno como ser pensante.

Es éste, sin embargo, el punto en que la concepción de Voltaire en torno a este problema da un viraje. Cada vez tenía más clara conciencia de todo lo que hay de involuntario en nuestras ideas. Nuestras ideas, dice ahora, no proceden de nosotros mismos; nadie puede saber qué idea concebirá en el próximo minuto, qué hará, qué dirá, cómo se comportará. Mis ideas se presentan en mi cerebro por un proceso de necesidad; ¿cómo puede ser libre mi voluntad, supeditada a estas ideas?

El supuesto de una voluntad infundada en el hombre era también cada vez menos compatible con su conciencia de que los nexos causales del universo eran indisolubles y con su concepción casi spinozista acerca de la acción universal del ser supremo. Nada existe sin causa, dice en su ensayo titulado *El filósofo ignorante,* escrito en 1766; un efecto sin causa es como una palabra incoherente. Y en verdad que sería algo extraordinariamente extraño que toda la naturaleza, los astros todos obedeciesen a leyes eternas y que, en cambio, hubiese una criatura insignificante, de cinco pies de talla, dueña de obrar en todo momento a despecho de esas leyes y con arreglo a sus antojos y caprichos.

Ser libre —tal es ahora el criterio fundamental de Voltaire, expuesto reiteradas veces— es poder hacer lo que se quiere, no el poder querer lo que se desea. Soy libre cuando puedo hacer lo que quiero, pero lo que quiero lo quiero necesariamente, pues de otro modo mi voluntad carecería de fundamento, de causa, lo que es imposible. Mi libertad consiste en poder andar si quiero y en no padecer de gota. Consiste en no cometer ninguna acción mala si mi espíritu se la representa como mala; en reprimir una pasión que mi pensamiento me advierte que es peligrosa. Pero sólo nuestros actos son libres; nuestra voluntad no lo es nunca, pues se halla determinada por nuestras ideas, que no podemos darnos a

nosotros mismos. Y es curioso que el hombre no se dé por satisfecho con este margen de libertad, es decir, con la capacidad de hacer, por lo menos en ciertos casos, lo que su voluntad le indica; los astros no poseen esta libertad que nosotros tenemos, y nuestro orgullo nos lleva a creer, a veces, que poseemos todavía más que eso.

Sin embargo, Voltaire no creía que este determinismo menoscabase en lo más mínimo la moral. El miedo a sustraer al hombre no sé qué falsa libertad, dice en su estudio sobre *El principio de la actividad,* que lleva fecha de 1772, de privar de su mérito a la virtud y de su carácter abominable al crimen, asusta a veces a las almas tiernas. Pero tan pronto como ven claro retornan a la gran verdad de que todo forma una cadena, de que todo es necesario. Esta verdad no puede ir en detrimento de la moral. El vicio es siempre vicio, como la enfermedad es siempre enfermedad. Siempre será necesario poner coto al mal, y si los malos dicen que se sienten impulsados al crimen hay que contestarles que están también destinados a la pena.

Por otra parte, si es cierto que nuestra voluntad se halla gobernada por nuestras ideas, no es menos cierto que entre éstas figuran las de los preceptos morales, cuyo prestigio ni remotamente pretendía Voltaire disminuir. Tampoco lo había pretendido Locke; lo que ocurre es que en su lucha contra la teoría de las ideas innatas vióse obligado a negar también la existencia de ideas morales innatas, y en apoyo de ello remitíase a las importantes divergencias que se acusan entre las ideas morales de los distintos pueblos.

También en el modo como aborda este problema litigioso se revela el agudo sentido filosófico de Voltaire. En su actitud negativa ante las ideas innatas hallábase, como sabemos de atrás, de acuerdo con el filósofo inglés. No existe, dice, ningún conocimiento innato, por la misma razón por la que no existe ningún árbol que brote directamente de la tierra adornado con hojas y frutos. No hay nada que sea lo que se llama innato, es decir, que se halle ya desarrollado desde el momento mismo de nacer; pero Dios nos ha creado dotados de órganos que, a medida que van desarrollándose, nos dan a conocer cuanto es necesario para la conservación de nuestra especie. Entre estos conocimientos necesarios figura, sobre todo, el del derecho y la injusticia.

Sin el instinto, sin esas armas naturales de que están dotadas y se valen las bestias, los pocos hombres que se salvaron de las garras y los dientes de las fieras, del azote del hambre y la miseria, habrían perecido en sus luchas intestinas por el alimento, el techo

y el vestido o, por lo menos, jamás habrían llegado a fundar una sociedad sin esa idea de lo lícito y lo ilícito que es el nexo de unión de todas las sociedades. Esta idea, en la que sólo es innata la disposición del hombre a concebirla, va desarrollándose en él gradualmente por el hábito y la experiencia, ni más ni menos que el arte de levantar pesos o de cruzar los ríos. Pero los resultados a que de este modo se llega, partiendo de las dotes innatas al hombre, son siempre esencialmente los mismos, pese a todas las diferencias impuestas por el clima, la nacionalidad, etc.

A medida que vamos conociendo a hombres de diversos continentes, de diferentes lenguas, costumbres y grados de cultura, más nos damos cuenta de que la base moral es en todos la misma. Todos ellos tienen una idea aproximadamente igual de lo lícito y lo ilícito, sin necesidad de saber ni jota de nuestra teología. No se encontrará ningún pueblo en que se considere como lícito y digno de alabanza negar al padre y a la madre el sustento en la vejez, si los hijos están en condiciones de suministrárselo. Ningún pueblo ha considerado jamás la calumnia como un acto bueno o ha reputado lícito el no devolver a su dueño los bienes confiados por éste a otros. Salvajes y gentes cultas coinciden en apreciar que vale más dar al pobre que lo pide lo que nos sobra que matarlo. La idea de la justicia es tan poderosa, que la mayoría de los crímenes que azotan al género humano se disfrazan, para justificarse, con el ropaje de actos justos. El mayor, o por lo menos el más funesto de estos crímenes, es la guerra; pero jamás la parte agresora se abstiene de dar a su ataque las apariencias de un acto de justicia.

Voltaire, teólogo. Su actitud ante el cristianismo. La "Epístola a Urania" y el "Testamento del cura Meslier".

Hora es ya de que abordemos más de cerca, por último, un aspecto del pensamiento de Voltaire que hemos tenido ocasión de tocar ya varias veces de pasada, pero que merece ser examinado a fondo, tanto más cuanto que se trata precisamente del aspecto en que más influyeron y mayor escándalo produjeron sus ideas: nos referimos a su *actitud ante el cristianismo.*

Es corriente considerar a Voltaire como un archienemigo del cristianismo; y desde luego podemos adelantar que esta religión no tuvo nunca sus simpatías, no sólo bajo su forma moderna, sino bajo todas las formas y modalidades que asumió desde que empezara a difundirse por el mundo. Su aversión tenía como blanco sobre

todo a la jerarquía, al dominio del clero, que sólo sirve para mantener a los espíritus en la ignorancia y para perseguir a los hombres libres. Pero iba también dirigida contra el dogma cristiano. También la moral cristiana, por lo menos en su lado ascético, tenía en él a un adversario, y su crítica acerada y disolvente no libraba tampoco de sus golpes a los primeros textos ni a los fundadores del cristianismo y de la religión hebraica.

Qué impresión habían producido a Voltaire ya desde muy temprano la doctrina y la concepción del mundo del cristianismo en su conjunto se desprende con bastante fuerza de aquel poema titulado *Epístola a Urania,* que, como sabemos, fué compuesta por él en su juventud y de la que traduciremos —en prosa, pues aquí sólo nos interesa recoger los pensamientos— algunos de los pasajes principales.

"Ven —le dice a su amiga—, penetremos los dos con respetuoso paso en el santuario del Dios que nos anuncian y nos ocultan. Me gustaría poder amar a este Dios, en el que busco a mi padre, y me presentan a un tirano, al que no tengo más remedio que odiar. Este Dios ha creado a los hombres a su imagen y semejanza, para así poderlos humillar mejor; nos ha dado corazones corrompidos, para tener derecho a castigarnos. Después de crear al hombre a semejanza suya, se arrepiente en seguida de lo que ha hecho, como si el artífice no estuviese obligado a conocer los defectos de su obra. Ordena al mar que cubra con sus aguas el mundo que en seis días creara de la nada. Tal vez su profunda sabiduría se dispone a crear otro, mejor y más puro. Pero no; lejos de ello, hace que surja un linaje de bandoleros abominables y de crueles tiranos, peor todavía que el primero. ¿Qué hará por fin, qué rayos aniquiladores descargarán sus manos justicieras e inexorables sobre estos malvados? Pero, ¡oh misteriosos portentos del amor!, después de haber ahogado a los padres, es su voluntad morir por los hijos. He aquí un pueblo miserable, débil, voluble, dispuesto a abrazar la más absurda superstición, derrotado por sus vecinos, arrastrándose en la esclavitud, la befa y el escarnio perpetuos de las demás naciones. El Hijo de Dios, Dios también, hace de este pueblo su pueblo elegido; nace del vientre de una judía y se cría y pasa por todas las vicisitudes de la infancia bajo sus ojos. Pierde sus días durante largo tiempo como un vulgar obrero, con la garlopa en la mano; luego se dedica a predicar al pueblo de Idumea durante tres años, hasta que por fin es condenado a muerte. Es de esperar que, por lo menos, su sangre, la sangre de un Dios que muere por nosotros, será un precio bastante precioso para redimirnos del rencoroso

infierno. ¿Cómo? ¿Qué la muerte de este Dios que quiso morir por nuestra salvación ha sido en vano? ¿Cómo? ¿Nos ensalzan su infinita misericordia diciéndonos que ha dado su sangre para redimir nuestros pecados y nos castiga ahora por los que en realidad no hemos cometido? Este Dios, ciego en su cólera, continúa los extravíos del primer Padre sobre sus últimos hijos; pide cuentas de ello a cien distintos pueblos que se hallan en la más completa ignorancia del motivo por el que les castigan. Vosotros, inmensos países de América, vosotros, pueblos, que habéis hecho nacer a Dios en las puertas del sol, y vosotras, naciones hiperbóreas, vosotros todos, que veníais durmiendo desde hace largos siglos en el regazo del error, ¿habéis de ser entregados para siempre a su furia, por haber ignorado, por no haber podido saber que al otro lado del océano, en un rincón perdido de la Siria, había muerto un día en la cruz el hijo de un carpintero? No, no es en esta espantosa estampa donde yo reconozco al Dios a quien debo adorar; más bien creería profanarlo con una devoción que en mí sería ludibrio."

"¡Escúchame tú, oh Dios a quien yo imploro, oye desde las alturas del cielo la queja de un hombre sincero! Mi falta de fe no puede enojarte, pues mi corazón está abierto de par en par a tus ojos; el insensato blasfema de ti, pero yo te adoro; no soy cristiano, pero es para así poder amarte mejor. ¿Y qué importa, en fin de cuentas, el título con que se le invoque? Dios acepta todos los homenajes, pero ninguno lo ensalza. No necesita que le sirvamos continuamente; no hay más que un modo de ofender a Dios: el ser injusto con los hombres; nos juzga por nuestras virtudes y no por nuestras ofrendas ante sus altares."

Este era y éste siguió siendo en lo sucesivo el modo de pensar de Voltaire sobre el cristianismo y la revelación bíblica. Es la misma concepción de los deístas ingleses anteriores a Voltaire, la misma que en Alemania sostiene Reimarus: la concepción natural y común en el siglo de la Ilustración, hasta que vino el racionalismo alemán y llegó a una transacción con el cristianismo.

Sin embargo, el verdadero período de esplendor de Voltaire como escritor teológico coincide con su apogeo como escritor filosófico y data de su instalación junto al lago de Ginebra. Ya hemos dicho más arriba cómo contribuyeron a ello toda una serie de factores: la madurez de los años, su independencia material y los ocios de la vida campestre. A ello se unieron también ciertos motivos de orden externo. Las semanas pasadas por nuestro poeta,

allá por el verano de 1754, en el convento de los benedictinos de Senones, con su magnífica biblioteca, no habían sido tiempo perdido para él. Pronto preparó para la *Enciclopedia* una serie de artículos teológicos, además de los que versaban sobre temas filosóficos y estéticos.

Los laureles que Rousseau había cosechado con la "Profesión de fe del vicario saboyano" de su *Emilio* —laureles bastante punzantes, por cierto, pues el libro había sido condenado a la hoguera— no dejaban a Voltaire conciliar el sueño. Un hombre como él tenía necesariamente que expresarse en términos todavía más osados que Jean Jacques, aun cuando se guardase mucho, como el propio Rousseau, de exponerse a persecuciones mentando su nombre. Nunca adquirió, pues, más movilidad y colores más abigarrados que en sus escritos de carácter teológico el continuo juego volteriano de los nombres falsos y los títulos de libros. Sus obras ven la luz disfrazadas tan pronto de traducciones del inglés como de versiones del alemán o del latín; unas veces, el autor se llama el Dr. Obern y otras veces el abate Tilladet. Una de las veces se disfraza incluso de lord Bolingbroke, el cual, de creerle a él, a Voltaire, había compuesto poco antes de morir un resumen de su doctrina con destino a un amigo. El comentario a la Biblia, obra de sus últimos años, fué atribuído por él a los limosneros del rey de Polonia.

En la colección de las obras completas de Voltaire figura un extracto del "testamento de un párroco llamado Meslier". Con dichos antecedentes, lo primero que se le ocurre a uno pensar, naturalmente, es que se trata de una mixtificación. Sin embargo, esta vez nos equivocamos; trátase, verdaderamente, de un documento auténtico, de un escrito que había dejado al morir, hacía unos treinta años, el párroco de un pueblo de la Champaña llamado Etrépigny y del que Voltaire creyó oportuno publicar un extracto para la edificación de sus lectores.

No es probable que el documento llegase a sus manos precisamente ahora; ya en 1735 le había dado noticia de él su amigo Thieriot, pues Voltaire le escribe desde Cirey: "¿Quién es ese cura de aldea de que me habláis? ¿Cómo? ¿Un cura, y por añadidura francés, tan filósofo como Locke? ¿No podríais enviarme el escrito, que yo os devolvería con toda fidelidad?"

No sabemos si el amigo accedería o no al deseo que se le expresaba desde Cirey, aunque no hay razones para pensar que no lo hiciera. Sin embargo, suponiendo que ya por aquel entonces

llegara el documento a manos de Voltaire, se estuvo ocioso en ellas por espacio de más de veinticinco años, para salir a la luz ahora, en 1762. Voltaire lo extracta y escribe acerca de ello a D'Alembert, con aquella su manera maliciosa, que no podía engañar al amigo y con la que tal vez se propusiera desconcertar a los violadores del secreto de la correspondencia o burlarse de ellos:

"Ha salido de las prensas de Holanda el testamento de Jean Meslier; es solamente un extracto muy resumido de la última voluntad de este párroco. He sentido, al leerlo, un escalofrío de terror. No cabe duda de que el testimonio de un cura que a la hora de morir pide perdón a Dios por haber enseñado el cristianismo pesará mucho en la balanza de los librepensadores. Os enviaré un ejemplar de este testamento del Anticristo, pues no dudo que arderéis en deseos de refutarlo. Está escrito con una simpleza tosca que, desgraciadamente, hace veces de elocuencia."

Meses más tarde, después de hablarle de la "Profesión de fe del vicario saboyano", de Rousseau, escribe ya en serio al mismo D'Alembert: "Parece que el testamento de Jean Meslier está causando mayor impresión; cuantos lo leen quedan convencidos; este hombre analiza y prueba. Habla en presencia de la muerte, en momentos en que hasta los hombres mentirosos dicen la verdad; tal es la más fuerte de sus pruebas. Jean Meslier debiera convertir al mundo. ¿Por qué su evangelio se halla en tan pocas manos?"

Voltaire preocupóse de que estuviese en más, mandando imprimir en el mismo año una segunda edición de cinco mil ejemplares de su extracto y distribuyéndolos entre sus amigos para que los hiciesen llegar gratuitamente a personas a quienes su lectura pudiera aprovechar.

"Vuelvo sobre el tema de Jean Meslier —escribe en octubre a Damilaville—. Su escrito es demasiado largo, demasiado tedioso e incluso indignante; pero el extracto es breve y encierra todo lo que de interesante contiene el original."

Por interesante entendía Voltaire, sencillamente, todo lo que iba contra el cristianismo; por no interesante, lo que se dirigía también contra la fe en Dios, y por indignante, aquellos párrafos principalmente en que el irritable cura, enfurecido también contra las realidades político-sociales de su tiempo, se dejaba llevar hasta la recomendación del regicidio. Voltaire hace un apretado extracto de lo primero y cubre el resto del escrito con un prudente silencio.

Entre los párrafos recogidos por Voltaire figuran aquellos en que el cura argumenta que la religión cristiana no es divina ni es tampoco la religión verdadera; que todas las religiones en general se basan en la mentira y en el engaño; que los libros de la Biblia no fueron inspirados por Dios ni, considerados como libros humanos, son importantes o dignos de crédito; que la doctrina de la Iglesia cristiana es una trama de la más burda superstición; que el propio Jesucristo, lejos de poder presentarse como un ser superior, es un hombrecillo extraordinariamente insignificante e incluso digno de desprecio.

El escrito del párroco de Etrépigny, cuyo texto íntegro no ha sido editado hasta hace unos cuantos años, tuvo una importancia muy grande en la literatura teológica de Voltaire. Este documento, aunque no podía enseñarle muchas cosas nuevas que no hubiese aprendido ya en el estudio de las obras de Bayle y de los deístas ingleses, produjo en él viva impresión y lo incitó a seguir luchando; su actitud ante Meslier se parece mucho a la de nuestro Lessing ante Reimarus.

Sobre la Biblia y el cristianismo. La personalidad de Jesús. La Iglesia cristiana, basada en el fraude.

Por lo que se refiere a las ideas de Voltaire acerca de la Biblia y el cristianismo, no vamos a detenernos en sus juicios sobre el Antiguo Testamento, su historia y sus doctrinas, sus milagros y predicciones, sus reyes y profetas, pues en ellos Voltaire sólo es original en cuanto a la forma de sus observaciones y toma casi todas sus ideas de sus predecesores y maestros. Otro tanto ocurre, sustancialmente, con respecto al Nuevo Testamento; pero queremos extendernos un poco en este punto, pues nos interesa identificar con toda exactitud la línea seguida por Voltaire en su manera de concebir la personalidad de Jesús y los orígenes de la religión cristiana.

Es cierto que no siempre sigue, ni mucho menos, la misma línea, sino que cambia según su talante en cada momento y según el motivo, la forma y el destino de cada uno de sus escritos, no sólo el tono, sino también el punto de vista y el método seguido en sus reflexiones.

En la *Importante investigación de lord Bolingbroke,* obra que cuelga a este inglés, se permite la frase de que todo lo que los Evangelios nos cuentan de Jesús es digno del Antiguo Testamen-

to (que previamente ha presentado como una colección de disparates) y de Bedlam. En el *Sermón de los Cincuenta,* supuesta conferencia pronunciada en una reunión de teístas, dice refiriéndose a un pasaje de Jesús interpolado por Josefo, que éste era un escritor demasiado serio para hacer mención de semejante hombre. En el *Diccionario filosófico,* bajo el epígrafe "Religión", encontramos una visión trazada según el gusto de los cuentos volterianos, en la que sale a escena Jesús en la honrosa compañía de Numa, Pitágoras, Zoroastro, Zaleuco, Tales y Sócrates, como un hombre de unos treinta y cinco años, de fisonomía dulce e ingenua, exponiendo cuáles son sus intenciones y vicisitudes.

También en el diálogo titulado *La comida del conde de Boulainvilliers,* escrito en 1767, resumen muy graciosamente escrito de las opiniones religiosas de Voltaire, cuya paternidad esforzábase por ello mismo en rechazar, se habla con bastante decoro de la persona de Cristo, aunque abunden en él las burlas sobre el judaísmo y la religión cristiana. El tema de Jesús aparece tratado muy a fondo y de un modo bastante sistemático en el ensayo *Dios y los hombres, estudio teológico, aunque racional, del Dr. Obern,* que data de 1769.

Sólo un fanático o un bribón, dice Voltaire en la introducción a este ensayo, podría sostener que no se debe investigar la *historia* de Cristo a la luz de la razón. ¿Cómo y con qué, entonces, puede enjuiciarse un libro, sea el que fuere? ¿A la luz de la sinrazón, tal vez?

Si nos fijamos ante todo, dice el autor, en las fuentes de que procede nuestro conocimiento de Jesús, nos encontramos con que ningún autor griego o romano de la época habla de él, y entre los judíos no hacen mención de su existencia ni Filón, contemporáneo suyo, ni Josefo, el historiador de su pueblo, que sólo era unos cuantos años más joven que Cristo. Sólo tratan de él nuestros Evangelios y ciertos escritos difamatorios de los judíos, igualmente parciales los unos y los otros, aquéllos en pro y éstos en contra, y unos y otros llenos de fábulas, de mentiras y de contradicciones. Pero de ello no se deduce, como han querido deducir ciertos secuaces de Bolingbroke, que Jesucristo no existiera. No cabe duda de que vivió este personaje, pero muy recatado entre las sombras, pues de otro modo no podría explicarse que todos aquellos escritores no digan una palabra acerca de él.

¿Quién fué, pues, este hombre? En que su madre era la esposa de un carpintero de aldea coinciden los testimonios judíos y los

cristianos. Pero, según unos, la mujer del carpintero había tenido este hijo, fuera de matrimonio, de un tal Panterio; según otros, habíalo concebido por obra y gracia del Espíritu Santo. Según Voltaire, la opinión cierta era, probablemente, la intermedia, a saber: que José, padre legítimo de los demás hijos de María, lo era también de éste, aunque otra cosa diga "el espíritu de facción, incapaz de ninguna opinión juiciosa".

Lo que está, desde luego, bastante claro es "que Jesús era un desconocido, salido de la hez del pueblo, aunque se hiciera pasar por un profeta, como tantos otros". No llegó a escribir nada, probablemente porque no sabía escribir. Esto no fué obstáculo para que fundase una comunidad religiosa, lo mismo que Fox, un zapatero de aldea en el condado de Leicester, fundó la secta de los cuáqueros. Fox anduvo vagando por su comarca, vestido con una piel; era un hombre de gran imaginación, que hablaba con entusiasmo a los espíritus endebles; era un hombre inculto, pero lo siguieron hombres de cultura.

En materia de religión, había dicho Voltaire en otro sitio, es siempre el fanatismo el que comienza a construir el edificio y la habilidad la que lo acaba. Por lo que se refiere a Jesús, hasta sus enemigos tienen que reconocer, dice Voltaire, que poseía el raro talento de conquistar discípulos. Este dominio sobre los espíritus —observación dirigida, evidentemente, contra el cura del Etrépigny, quien despreciaba en demasía las cualidades personales de Cristo— no se adquiere nunca sin talento y sin buenas costumbres, sin una conducta intachable, libre de abominables vicios. Para convertirse en guía de otros hay que empezar por ganar su respeto; nadie puede inspirar a otros fe si no se le tiene en elevado concepto. No cabe duda, pues, de que Jesús debió de ser un hombre fuerte y activo, que poseía el don de agradar y cuya vida, sobre todo, estaba a salvo de todo reproche. Me atrevería a llamarlo, dice Voltaire, un Sócrates rural. Ambos predicaban la moral, sin poseer una determinada profesión; ambos tenían discípulos que los adoraban y enemigos que querían perderlos; ambos pronunciaron palabras duras contra los sacerdotes de su pueblo; ambos fueron condenados a muerte y ejecutados.

La moral que Jesús predicaba en las aldeas de su comarca no hay duda de que debía de ser buena; la prueba de ello la tenemos también en el hecho de que consiguió discípulos. Un hombre que se hace pasar por profeta puede decir o hacer locuras y necedades, y no importa que se las echen en cara; en nada perjudica esto

a su carrera, como demuestra hasta la saciedad el ejemplo de los cuáqueros y metodistas. Lo que no puede predicar es el vicio y el crimen. Para impresionar a las gentes, tiene que exhortarlas necesariamente a la virtud. Por eso Sócrates, como Jesús, sólo podía predicar una moral buena, y la buena moral es siempre y dondequiera la misma.

Hay quien objeta que Jesús causó gran quebranto a esta moral general de los hombres con sentencias como las de "hay que odiar al padre y a la madre por sí mismos, no he venido a traer la paz, sino la espada", etc., y por la zafiedad y bajeza de muchas de sus parábolas, que ya Meslier colocaba muy por debajo de las fábulas de Esopo. Ahora bien, dice Voltaire, ¿estamos seguros de que Jesús dijese realmente todo lo que los Evangelios ponen en boca suya? ¿Y sabemos, además, qué sentido atribuiría a sus palabras, las cuales, por lo demás, no han llegado a nosotros en su propia lengua y que, siendo como son metafóricas muchas de ellas, admiten las más diversas interpretaciones? Voltaire considera, en pasajes, directamente falseado el pensamiento que se expresa en aquella sentencia, especialmente repelente para él, de la espada en vez de la paz. A su juicio, las supuestas sentencias de Cristo cuyo sentido deja menos margen a la duda y a la discusión son aquellas en que se predica el amor de Dios y el amor del prójimo, es decir, la moral común.

Entre los actos de Jesús hay algunos que podrían suscitar escándalo en más de un sentido. En primer lugar, los muchos milagros en cuyo relato coinciden los Evangelios cristianos y los escritos difamatorios de los judíos, con la diferencia de que los primeros los presentan como actos divinos y los segundos como obra de magia. Pero asimismo coinciden todos los historiadores griegos y romanos de la época, incluyendo a Josefo y a Filón, en guardar silencio acerca de estos prodigios. Y, sin embargo, no cabe duda de que algunos de ellos, por ejemplo la resurrección de Lázaro, de haber ocurrido realmente, habrían llenado con su eco el mundo, habrían llegado a conocimiento del gobernador romano y hasta del propio emperador.

Claro está que la fe en los milagros hallábase por aquel entonces tan extendida así entre los judíos como entre los paganos, que la mentalidad de las gentes de la época era exactamente el reverso de la nuestra, la cual ha desahuciado el milagro de la naturaleza y de la historia. Lo más probable es que una parte de los hechos milagrosos atribuídos a Jesús por los Evangelios fuese invención de

tiempos posteriores y que el resto se basase en supercherías urdidas por él mismo para llevar su saludable doctrina a los espíritus del pueblo supersticioso. A esto se refieren los versos de la *Epístola a Urania:*

> Y aunque su doctrina se base en el engaño,
> gran dicha es ser engañados por este hombre.

Sin embargo, en este respecto Voltaire ponía a Confucio muy por encima de Cristo. El filósofo chino no se hacía pasar por un iluminado ni por un profeta, sino que hablaba y predicaba simplemente como un sabio, como un moralista.

En cuanto a la conducta de Jesús, hay quienes se empeñan en descubrir en ella huellas de que fué un rebelde y de que la pena de muerte a que se le condenó no puede ser considerada, en última instancia, como injusta. Sin embargo, no encontramos en su vida más que un acto que presente, en realidad, visos de rebeldía: la expulsión de los mercaderes del templo; por lo demás, su conducta es la de un hombre pacífico, y cuando las autoridades judías se apoderan de su persona no hace el menor intento de resistencia. Es posible que la historia en que Pedro aparece defendiendo a Cristo con las armas en la mano y cortando una oreja a un siervo del sumo sacerdote y en que Jesús reprende a Pedro y cura la oreja al siervo sea inventada de pies a cabeza; no obstante, demuestra por lo menos que quien la inventó consideraba a Jesús como un hombre de paz.

Por lo demás, como el propio Voltaire observa reiteradamente, sólo podemos juzgar a Jesucristo por lo que la tradición nos cuenta de él; es muy posible que su vida y sus hechos fuesen distintos a como aparecen relatados, pero nada podemos decir acerca de ello, por la sencilla razón de que no sabemos nada. Como se ve, Voltaire abriga una profunda desconfianza contra la fidelidad histórica de los relatos evengélicos, desconfianza que le impide sentar firmemente el pie en esta región.

Pasando a hablar ahora del triste desenlace de la vida de Jesús, Voltaire no cree que haga falta atribuirle, para explicarlo, actos rebeldes o subversivos, puesto que sus palabras por sí solas lo justifican. Si es cierto, como se relata, que llamó a los escribas y a los fariseos crías de víbora, sepulcros blanqueados, hipócritas y avaros, nombres a que con tanta frecuencia se han hecho acreedores los sacerdotes de todos los tiempos, no cabe duda de que incurría con ello en una insolencia muy peligrosa, que ya más de una

vez había costado la cabeza a los imprudentes que se aventuraban a decir la verdad.

Pero se puede ser un hombre honrado a carta cabal y decir que hay sacerdotes tunantes y bribones. No hay, por consiguiente, bien mirada la cosa, un solo testimonio concluyente de que Jesús mereciera ser condenado a la última pena; por el contrario, cuanto más de cerca examinamos su conducta más nos convencemos de que era un fanático honrado *(enthousiaste de bonne foi)* y un hombre bueno, que tenía la debilidad de dar que hablar a la gente y de no ver con buenos ojos a los sacerdotes de su tiempo.

Indudablemente, esta última cualidad era, a juicio de Voltaire, un tanto importante a favor del profeta galileo, en quien descubría, en este sentido, a un predecesor y correligionario cuyo trágico fin deploraba y veía con cierta simpatía, como el de todas las víctimas de la Iglesia. Era éste, sin embargo, el único aspecto de la vida y del carácter de Jesús por el que Voltaire se sentía atraído; veía en todo él demasiado fanatismo y un nivel cultural muy bajo para que esta figura pudiera simpatizarle.

La religión cristiana.

Pero, después de todo —se pregunta Voltaire—, ¿por qué tenemos que compadecernos de este hombre? ¿Acaso no fundó una religión que ha derramado a lo largo de los siglos de su existencia más sangre que las más crueles de las guerras? No, se replica a sí mismo; me atrevo a afirmar, y creo que los hombres más sabios y más razonables estarán de acuerdo conmigo, que Cristo jamás pensó en fundar una nueva religión.

El cristianismo, tal como existe desde los tiempos de Constantino, es una religión tan extraña a Jesús como pueda serlo a Zoroastro o a Brahma. Jesús se ha convertido en un pretexto de nuestras fantásticas doctrinas y de nuestras persecuciones religiosas, pero no es su autor. Me jacto, dice, de poder demostrar que Cristo no era cristiano, que, lejos de ello, habría rechazado con asco nuestro cristianismo, esta religión que hemos recibido en herencia de Roma. No encontraremos en los Evangelios ni en los Hechos de los Apóstoles una sola línea de la que resulte que él o sus discípulos habían abjurado de la fe de sus padres, ni un solo pasaje del que se desprenda que era su designio fundar una religión sobre los escombros de la judía. Es indiscutible que los primeros partidarios de Jesús formaban simplemente una secta es-

pecial entre los judíos, como hoy los wiclefitas y los mennonitas entre los cristianos.

Jesús fué considerado desde el primer momento como un judío devoto, como un profeta, que había vivido en íntima comunidad con Dios, pero sin dejar por ello de ser hombre. Claro está que por este camino no se iba muy lejos. Si los cristianos se hubiesen limitado a enseñar de su Jesús lo que de él decían los primeros Evangelios, no habrían hecho muchos prosélitos, opina Voltaire; pero se envolvieron en las doctrinas de Platón, con lo que algunos pensadores a medias llegaron a reputarlos filósofos.

Voltaire llegó a ver muy claro en la influencia ejercida por la filosofía alejandrina sobre el cristianismo y en los tardíos y exóticos orígenes del cuarto Evangelio, que además, de un modo bastante superfluo, considera falsificado. Y llega a decir, derechamente: "El platonismo es el padre del cristianismo, y la religión judía, su madre."

Pero para poder llegar a estas alturas fué necesario recorrer toda una escala de engaños, invenciones y supercherías. Primeramente, siendo como eran demasiado débiles para tomar venganza, los discípulos de Jesús volcaron su furia por la ejecución de su maestro en la acusación de que había sido injustamente crucificado. Luego sintiéronse más audaces y proclamaron que había sido resucitado por Dios. Era una invención bastante burda, pero como las gentes a quienes iba dirigida no tenían tampoco nada de sutiles y además estaban acostumbradas, como judíos que eran, a creer en las cosas más absurdas, la superchería se abrió paso.

A partir de entonces, empezó a crearse y difundirse la leyenda de Cristo y de todos sus milagros en más de cincuenta evangelios, ninguno de los cuales coincidía con el otro y entre los cuales acabaron escogiéndose y pasaron a la posteridad los cuatro más disparatados. Los autores de estas fábulas no se paran en minucias: inventan actos de Pilatos, falsos viajes de Pedro, cartas cruzadas entre Jesús y Abgaro, Séneca y Pablo y hacen que las Sibilas profeticen en acrósticos la venida del Mesías; en una palabra, los cuatro primeros siglos del cristianismo forman una cadena ininterrumpida de falsedades y fraudes piadosos.

Uno de los personajes principales en este escenario es, desde el primer instante, el apóstol Pablo, sobre el que Voltaire enfila sus tiros, ni más ni menos que sus predecesores y continuadores. Su pluma censura a ratos y a ratos se burla de su ambición de poder y de su intransigencia, de la oscuridad y el confusionismo de

sus epístolas, y también aquí saca a relucir las inconsecuencias que le atribuyen los Hechos de los Apóstoles, cuyo carácter histórico no le ofrece, en este punto, la menor duda a Voltaire, como no se la ofrece tampoco a Reimarus. Y no deja de ser significativo en cuanto a la concepción histórica de Voltaire el que considere como una necia leyenda el relato sobre la conversión de Pablo que figura en los Hechos de los Apóstoles y, en cambio, repute absolutamente verosímil la leyenda judía de que fué una cesta de la hija de Gamaliel la que lo hizo pasarse al campo del cristianismo.

La historia de la Iglesia cristiana. La Reforma. Voltaire y el protestantismo.

En la historia de la Iglesia cristiana ve Voltaire una larga serie de extravíos del espíritu del hombre. Los sínodos, con sus sutilezas dogmáticas, le parecen ridículos, odia a los obispos y los papas con sus fraudes y sus arrogancias, siente aversión por la vida monacal y le parecen abominables las persecuciones religiosas de todas clases que jalonan la historia del cristianismo. Ninguna religión del mundo puede parangonarse en este aspecto, ni de lejos, con la cristiana: las religiones antiguas eran de suyo tolerantes y el mismo Islam puede dar lecciones de tolerancia al cristianismo.

Voltaire lleva cuenta detallada de las matanzas perpetradas en nombre del cristianismo durante los quince siglos de su dominación. Va registrando una cifra aproximada de las víctimas que costaron a la humanidad y los antiguos pleitos con los arrianos y los donatistas, las Cruzadas y las guerras contra los albigenses, las luchas contra los hussistas y los protestantes, las carnicerías de los españoles en América, las de los católicos en Irlanda, etc., y sumando, saca un total de 9.468,800 seres humanos, ni uno más ni uno menos, sacrificados por los cristianos en aras del cristianismo.

Y no se crea que la Reforma vino a poner fin a estos horrores; por el contrario, dió nuevo pábulo a la llama en Europa, a las persecuciones religiosas y a las guerras de religión.

Quien sospeche que Voltaire, llevado de su lucha contra la jerarquía católica, pudiera sentirse movido hacia el campo del protestantismo, cuyos principios eran más libres, sufrirá una desilusión al adentrarse en sus escritos. Es cierto que dice en algún lugar que, a igual error de principio, el protestantismo incurre en menos errores de consecuencia, es decir, destierra algunos de los

abusos y creencias demasiado burdas del catolicismo. Pero ya en el *Ensayo sobre las costumbres,* en que trata históricamente de la Reforma, echamos de menos la profunda comprensión de la necesidad histórica a que respondió este movimiento religioso.

Voltaire no sale de su manera propia, que es la de presentar las pequeñas causas como fuentes de los grandes efectos, ni hay quien lo apee tampoco de su amor por la paz a todo trance. Según él, una pequeña querella de frailes entre agustinos y dominicos reñida en un rincón de Sajonia en torno a las indulgencias trajo consigo cientos de años de discordias, guerras, rencillas y miserias entre treinta naciones. El hombre de Voltaire en los grandes choques de aquel tiempo no es Lutero ni Zwingli, sino León X. No importa que fuese Papa, pues era además un Médicis de refinada cultura, gran amante de la literatura y del arte.

Podría el lujo de su fastuosa corte provocar el escándalo; pero no hay que olvidar que aquella corte contribuye a refinar las costumbres de Europa y a suavizar el trato entre los hombres. Cierto es que el género de vida del clero y de algunas órdenes religiosas abría la puerta a muchas censuras y críticas fundadas, pero ¿acaso era ello razón para que se desencadenaran tantas sangrientas guerras? Voltaire es de los que encuentran condenable el régimen de las indulgencias, pero a pesar de ello da la razón a quienes entienden que no se trata de derribar el edificio, sino de mejorarlo.

En todo esto y en muchas cosas más presentaba la actitud de Voltaire bastante semejanza con la de Erasmo, hasta el punto de que sus juicios sobre la Reforma llegan a veces a coincidir literalmente. También a Voltaire le repele el lenguaje de campesino de Lutero, la rudeza con que trata a sus adversarios, incluso a las testas coronadas. Sus desahogos contra Lutero recuerdan muchas veces los de otro tiempo contra Shakespeare: era, en uno y en otro caso, la reacción del francés contra lo elemental germánico.

Calvino tiene que agradecer a la condena de Miguel Servet a la hoguera que Voltaire mostrase su aversión hacia él por anticipado. Y a Calvino se refiere principalmente, aunque no de un modo exclusivo, la siguiente reflexión volteriana. No se crea, dice Voltaire, que estas personas ganaron las simpatías de los hombres por haber aligerado el yugo que sobre ellos pesaba; por el contrario, sus costumbres eran más sombrías y sus palabras más llenas de bilis que las de los otros. Condenaban el celibato de los sacerdotes y abrían las puertas de los conventos, pero sólo era para convertir en un convento toda la sociedad humana. Prohibían los

juegos y el teatro y hacían que una seriedad sombría y ceñuda se cerniese sobre la vida de los reformados.

Es aquí donde radica, en rigor, la razón más profunda de la aversión que Voltaire sentía por el protestantismo. Por idéntica razón habíase enfrentado ya dentro de la iglesia católica de su patria contra una corriente que podía ser considerada como una tentativa de acercamiento a los protestantes: el jansenismo, y en el pleito entre jansenistas y jesuítas jamás se puso de parte de los primeros. No es que desconociera todo lo que había de peligroso en la Compañía de Jesús, pero le bastaba para ello con que los jesuítas no fuesen convulsos fanáticos como los otros, con que se dejasen llevar más bien del amable principio de vivir y dejar vivir a los demás. Al ser expulsados de Francia los jesuítas, Voltaire pronunció esta frase, que hubo de repetir muchas veces: han sido arrojados de nuestras tierras los zorros, para entregarlas por entero a los lobos.

Todo esto es comprensible en un hombre como él, al igual que lo es, desde luego, el que encontrara el dogma protestante tan absurdo y tan ridículo como el católico. He aquí cómo distinguía los tres dogmas sobre la comunión: los católicos comen a Dios sin pan, los calvinistas comen el pan sin Dios; los que mejor parados salen son los luteranos, que comen las dos cosas, Dios y el pan.

A su modo de ver, los reformadores habían fracasado en su misión, pues habrían debido dejar a un lado todo lo dogmático y poner a la cabeza de la religión, como lo más importante de todo, lo práctico, es decir, la moral. Debían haberse limitado a predicar la doctrina de un Dios justo, que recompensa el bien y castiga el mal. Habrían puesto fin con ello a todos los litigios, persecuciones y guerras en torno a la religión. Pero, en vez de eso, mantuvieron en pie los viejos dogmas y añadieron a ellos otros nuevos, con lo cual, naturalmente, abrieron de nuevo y de par en par las puertas a todos aquellos horrores y plagas.

Es sorprendente, sin embargo, que Voltaire no viera, a pesar de ello, y no supiera apreciar mejor el progreso que el protestantismo representaba con respeto al catolicismo por el solo hecho de haber roto el espinazo de la jerarquía eclesiástica que tenía su cabeza en Roma y estrangulaba entre sus poderosos anillos a toda la cristiandad. Y aunque es cierto que en los países protestantes levantan todavía cabeza como víboras malignas algunas crías de aquella gran serpiente, no es menos cierto que resulta más fácil

luchar contra ellas y defenderse de ellas que lo era luchar y defenderse contra el terrible Leviatán.

"Ecrasez l'infâme!" Posición histórica de Voltaire ante el cristianismo.

No queremos poner fin a estas consideraciones sin decir algunas palabras acerca de una fórmula convertida por Voltaire en divisa y que había de serle especialmente reprochada: nos referimos a las célebres palabras *écrasez l'infâme!*, con que durante un período de su vida, como su *ceterum censeo,* solía terminar las cartas a sus amigos más íntimos, identificados con sus ideas, tales como D'Alembert, Damilaville y otros, empleándola casi siempre como una fórmula secreta y cifrada: *écr. l'inf.*

No pocas veces, se ha querido ver en este *infâme* una imprecación lanzada nada menos que contra Cristo y, por tanto, una blasfemia. No podía, sin embargo, tratarse de Cristo, entre otras cosas por la sencilla razón de que *l'infâme* de esta divisa de Voltaire no califica a un nombre masculino, sino a un femenino. Así se desprende de todos aquellos casos en que la frase aparece desarrollada y en que la palabra *infâme* va seguida siempre, sin excepción, de un pronombre femenino. Por ejemplo, a D'Alembert: *Adieu, mon cher philosophe, si vous pouvez écraser l'inf., écrasez-la et aimez-moi.* Federico, que se contaba también entre los iniciados, escribe a Voltaire: *J'approuve fort la méthode de donner des nasardes à l'inf. en la comblant de politesses.*

¿Quién es entonces el infame femenino al que Voltaire y sus amigos han jurado guerra sin cuartel? Sus cartas no nos dejan tampoco la menor duda acerca de esto. "Deseo —escribe Voltaire a D'Alembert— que aplastéis a la infame, esto es lo principal. *Vous pensez bien que je ne parle que de la superstition; car pour la religion, je l'aime et la respecte comme vous*". Y D'Alembert a Voltaire: "*...cet infâme fanatisme, que vous voudriez voir écrasé et qui fait le refrain de toutes vos lettres*", etc.

La infame es, por tanto, la superstición, el fanatismo; pero estos conceptos son demasiado abstractos para "aplastarlos"; ¿dónde tienen, en realidad, su sede, su madriguera? Cuando Voltaire escribe a D'Alembert que querría ver a la infame reducida en Francia al estado en que se halla en Inglaterra y cuando Federico manifiesta en carta a Voltaire que los filósofos pudieron prosperar entre los griegos y los romanos porque la religión de estos pue-

blos carecía de dogmas y añade: *mais les dogmes de notre infâme gâtent tout,* vemos claro por fin que "la infame" cuya destrucción es lema y consigna de Voltaire y sus amigos no es otra que la *Iglesia cristiana,* la Iglesia misma sin distinción de credos ni confesiones, como el verdadero regazo de la superstición y el fanatismo.

"Estoy cansado de oír —dicen que dijo una vez Voltaire— que bastaron doce hombres para fundar el cristianismo. Me vienen ganas de demostrar que uno solo se basta para destruirlo." Es una de esas fanfarronadas que se lanzan de vez en cuando sin querer que sean tomadas al pie de la letra; Voltaire sabía perfectamente bien que la cosa no era tan fácil ni podía marchar tan de prisa.

"Swift —dice al final de su estudio titulado *Dios y los hombres*— ha escrito un hermoso ensayo en el que cree haber demostrado que aún no ha llegado la hora de abolir la religión cristiana. Lo mismo pensamos nosotros. Cierto es que este árbol sólo ha dado, hasta ahora, frutos venenosos; no queremos, sin embargo, que sea talado, sino simplemente injertado. Proponemos que se conserve de la moral de Jesús todo aquello que corresponda a la razón general, a todos los grandes filósofos de la antigüedad, a todos los tiempos y lugares y a la razón, que debe ser el nexo eterno de todas las sociedades. Adoremos al Ser Supremo en la persona de Jesús, puesto que ya nos hemos acostumbrado a ello. Al fin y al cabo, las cinco letras que forman su nombre no son ningún delito. Tanto da que rindamos culto al Ser Supremo por medio de él o en la persona de Confucio o de Marco Aurelio; lo que importa es que nuestra conducta sea la de hombres honrados. No cabe duda de que la verdadera religión consiste en la virtud y no en las zarandajas de la teología. La moral viene de Dios y es la misma en todas partes; la teología viene de los hombres, difiere en todas partes y es en todas partes ridícula. La adoración de un Dios que castiga el mal y premia el bien une a todos los hombres; la infame y despreciable teología los separa. Expulsad a los teólogos y el mundo tendrá paz (por lo menos, en lo que toca a la religión); respetadlos, concededles prestigio, y la tierra se anegará de sangre. He ahí, religión cristiana, los resultados a que has conducido. Naciste en un rincón de la Siria, de donde fuiste arrojada; cruzaste el mar para llevar tu furia persecutoria hasta los últimos confines del continente; pues bien, a pesar de ello propongo que seas conservada, siempre y cuando que se te corten las garras con que has desgarrado a mi patria —pues pone todo esto en boca de los ingleses—, que se te arranquen los dientes con que has mordido a



Adriana Lecouvreur, por Charles Antoine Coypel.
(Colección de Castellane.)



Luis XV, por Maurice Quentin de la Tour.
(Museo del Louvre.)

nuestros padres. Repitámoslo: si tiene que ser, si la ignorancia es tan grande que debemos seguir pronunciando esta palabra judía, adoremos a Dios en la persona de Jesús; pero que la palabra Jesús deje de ser la consigna de la guerra, el saqueo y el asesinato."

No olvidemos que eran las furias de la noche de San Bartolomé, de las dragonadas y de las guerras de los albigenses las que en Voltaire esgrimían sus antorchas contra el cristianismo. En una de sus supuestas homilías londinenses leemos esta frase: "Quien dice: o piensas como yo o Dios te castigará, no tarda en decir: o piensas como yo o te estrangulo." Cien años han pasado desde el día en que Voltaire escribió estas palabras: ¿puede nadie decir que hayan perdido nada de la terrible verdad contenida en ellas?

VI

VOLTAIRE EN FERNEY

SALIENDO DE GINEBRA con rumbo Noroeste y andando a buen paso se llega en poco más de una hora a la comarca de Ferney. El camino va subiendo lentamente y ya desde lejos se divisan los muros blancos del palacio en que Voltaire pasó, con pequeñas interrupciones, los dieciocho últimos años de su vida.

La comarca de Ferney puede ser considerada, en lo fundamental, como obra suya. Cuando Voltaire compró aquellas tierras en 1758, la posesión era un mísero caserío con medio centenar de campesinos empobrecidos; veinte años después, al morir nuestro poeta, habíase convertido en un hermoso y floreciente lugar de 1,200 almas, en su mayoría relojeros y artesanos dedicados a otras industrias, a quienes Voltaire había asentado allí, dándoles casas y tierras a cambio de una renta que quedaría reducida a la mitad a su muerte y se extinguiría por entero a la de su sobrina.

El señor de Ferney ayudaba también a sus artesanos adelantándoles capital para sus industrias y ponía plenamente a contribución sus relaciones con estadistas y potentados para estimular la laboriosidad de sus pobladores. La emperatriz de Rusia importaba relojes de Ferney y el ministro francés Choiseul dotó de diversos privilegios al floreciente poblado industrial.

La colonia de Ferney fué para Voltaire como el niño mimado de sus últimos años. Y aunque no dejó de causarle preocupaciones y disgustos, éstos viéronse compensados con creces por las alegrías que a cambio de ello le procuraba y por la elevación moral que representaba para él el saberse padrino y protector de aquella floreciente comunidad humana.

Desde la terraza del palacio se divisa un vasto panorama de campos y praderas, flanqueado por algunas estribaciones de los Alpes y cerrado al fondo por las altas montañas de esta cordillera. Por el otro lado del palacio se levanta, no lejos, la cumbre del Jura, cuyas nieves arrancaban en invierno no pocas quejas al anciano señor de Ferney. Detrás de la casa se extienden los jardines,

cuyo trazado y cultivo eran una de las más gratas distracciones de Voltaire, y en torno de ella tendíanse toda una serie de tierras, en las que trabajaban en aquel tiempo como cincuenta hombres, servidores del palacio.

La iglesia y el teatro de Ferney. Funciones teatrales.

Siguiendo la calle principal del pueblo, vemos al final de la avenida que conduce al palacio, a mano izquierda, la iglesia en cuya fachada campea la inscripción famosa en el mundo entero: *Deo erexit Voltaire,* y al pie la fecha del año en que se construyó: 1761. Esto quiere decir que el propietario inició las obras de construcción del templo poco después de comprar la posesión.

No lo hizo, naturalmente, impulsado por un celo puramente religioso; lo que ocurría es que la iglesia antigua del lugar quitaba la vista a su palacio. Ordenó, pues, que fuese derruída y que se edificase otra nueva. Debemos reconocer que, animado sin duda por su obra piadosa, no tomó muy a pecho la parte arquitectónica de la empresa. Había en la iglesia antigua dos o tres sepulcros y un Cristo antiguo, que fueron retirados con toda despreocupación. "¡Quitad de ahí ese patíbulo, que yo no lo vea!", dicen que dijo, refiriéndose a la cruz. Surgieron quejas, seguidas de explicaciones. Por último, enmendáronse las faltas y el Papa envió algunas reliquias para el nuevo santuario. Cuando venía a visitar a Voltaire algún huésped de categoría a quien el señor de Ferney hacía los honores de su posesión, solía enseñarle con cierta satisfacción la iglesia, haciendo especial hincapié en la inscripción de la fachada, y diciendo, probablemente: Ahí tenéis un templo consagrado al único a quien deben ser consagrados los templos, a Dios, padre común de la humanidad, y no como suele hacerse, a seres de carne y hueso, a un Pedro o a un Pablo, a una Genoveva o a una Ursula.

Claro está que antes de acometer las obras de la iglesia, había puesto mano Voltaire en otras que estimaba igualmente útiles y que eran para él una necesidad personal mucho mayor: "Firmemente convencido —informa él mismo en el *Comentario histórico sobre las obras del autor de la "Henriade"*, en que habla de sí en tercera persona— de que las representaciones teatrales contribuyen a suavizar las costumbres, construyó un hermoso teatro en Ferney. El mismo salía a veces a escena a pesar de su quebrantada salud, y su sobrina, madame Denis, que tenía un gran talento para

la declamación, representó diferentes papeles en él. Vinieron de París para poner en escena algunas obras Mlle. Clairon y el famoso Lekain. Acudían gentes hasta de veinte leguas a la redonda para asistir a las representaciones."

Por lo demás, Voltaire no había esperado para montar un teatro a comprar la posesión de Ferney, pues ya estando en las Délices, cerca de Ginebra y en Lausana, y más tarde en el castillo de Tourney, se las había arreglado para procurarse y procurar a los demás esta que era para él indispensable diversión. Para los habitantes de Ginebra, donde desde los tiempos de Calvino el teatro estaba considerado como obra del diablo, aquel escenario de aficionados montado en las puertas mismas de la ciudad era un bocado tentador que atraía irresistiblemente a jóvenes y viejos. En las representaciones teatrales de Délices intervenían, no sólo como espectadores, sino a veces incluso como actores, los caballeros y las damas de Ginebra.

Pero la reacción de los representantes de la antigua tradición, del clero, no se hizo esperar. El populacho fué instigado contra aquel ídolo instalado en las puertas de la ciudad y no faltó mucho para que pegase fuego a la casa y arrojara del país a su propietario, enemigo de Dios. El artículo sobre Ginebra publicado en el tomo séptimo de la *Enciclopedia*, que vió la luz en 1757 y en el que su autor, D'Alembert, incitaba a los ginebrinos a construir un teatro en su ciudad, sólo sirvió para echar leña al fuego. Sobre todo cuando Jean Jacques Rousseau tomó pie de ello para escribir una *Carta abierta a D'Alembert*, en la que tronaba contra el teatro como una institución corruptora de las costumbres e incompatible con el carácter de una pequeña y austera república.

Anteriores relaciones de Voltaire con Rousseau. Su ruptura con él.

Aunque es casi seguro que, aun sin eso, no habría llegado a mantener nunca relaciones muy cordiales con él, Voltaire jamás le perdonó a Rousseau —autor de diversas obras de teatro, que por cierto no renunciaba nunca a sus honorarios de autor— que quisiera echarle a perder su afición favorita. El temperamento hipocondríaco y misantrópico del uno, su amor propio sombrío y envidioso y sus recelos, que llegaron a degenerar en manía persecutoria, contrastaban de tal modo con el burlesco humorismo del otro, con sus modos insolentes y retadores y con su afán desaten-

tado de meterse en todo, que si aquél sentía forzosamente desprecio y aversión por éste, éste no tenía más remedio que pagarle en moneda de odio y repulsión.

Temperamentos tan contradictorios como éstos no sólo ven y abordan todas las cosas por lados contrapuestos, sino que aun cuando estén de acuerdo acerca de ciertos puntos, es su destino que no adviertan la coincidencia o su voluntad que no quieran verla. Cuando dos hombres así se encuentran en el mismo campo, como Voltaire y Rousseau se encontraron en el de la literatura popular, el choque es inevitable.

Ya el primer contacto entre nuestros dos pensadores había sido bastante peligroso. Rousseau, dieciocho años más joven que Voltaire, había sido encargado de refundir para una nueva representación la obra festiva compuesta por Voltaire para celebrar las bodas del Delfín en febrero de 1745, teniendo en cuenta que su autor se hallaba ocupado a la sazón en componer una nueva obra; la cosa era delicada, pero, a instancia de Rousseau, Voltaire dió por esta vez su consentimiento en una amable carta.

Años más tarde, escribió Rousseau la famosa memoria, destinada a un concurso, sobre la influencia de las ciencias y las artes en las costumbres, en la que sostenía la paradójica tesis de que esta influencia había sido más corruptora que benéfica. Esta tesis hallábase en abierta contradicción con la convicción de Voltaire, tal como aparecía sostenida, por ejemplo, en su poema titulado *El hombre cosmopolita.* Rousseau no lo ignoraba, y Voltaire supo a partir de ahora que tenía en él a un adversario. Sin embargo, aquél envió al viejo maestro, como muestra de respeto, un ejemplar de sus nuevos escritos.

En su carta de contestación, escrita en el verano de 1755, Voltaire, bromeando, decía que el estudio de Rousseau *Sobre los orígenes de la desigualdad entre los hombres* era su "nuevo libro contra el género humano". Por lo demás, invitaba al ginebrino a reponer su quebrantada salud con los aires de su tierra natal y a beber con él la leche de sus vacas y a solazarse en el verde de sus prados. Al año siguiente volvió a escribirle y le decía que su casa de campo no ostentaría con toda razón el nombre de Délices hasta que tuviera la fortuna de albergar a Rousseau bajo su techo. Voltaire pretende que envió al autor del *Emilio* una nueva invitación todavía más apremiante en 1759 y que le brindó, para que pasara en ella una temporada, una casa de campo llamada *L'Ermitage;* pero Rousseau niega haber recibido semejante invitación.

Por aquel entonces había surgido entre los dos escritores un nuevo litigio, además de la querella provocada por el asunto del teatro. Si Voltaire había visto en la obra de Rousseau sobre la desigualdad de los hombres un libro escrito contra la humanidad, Rousseau por su parte creía descubrir ahora en el poema de Voltaire sobre el terromoto de Lisboa un insulto contra la divinidad. Ambos estaban, en el fondo, de acuerdo en cuanto al problema de la existencia del mal en el mundo; Voltaire en particular no podía ser llamado, con rigor dogmático, un pesimista aunque, bajo la impresión reciente de aquellos horrores, opinara que los optimistas tomaban con demasiada alegría su teodicea. Y Rousseau exageraba injustamente al decir de Voltaire, en sus *Confessions,* que bajo la apariencia de creer en un Dios sólo creía, realmente, en un demonio, pues su Dios era un ente maligno y malicioso.

La carta abierta que Rousseau enviara a Voltaire acerca de esto en 1758, después de la lectura del poema, había sido dada a las prensas sin su consentimiento, y en la carta de excusas que hubo de dirigir a nuestro poeta en 1760 dejábase arrastrar a esta desagradable declaración:

"No puedo amaros, señor mío, pues me habéis causado males muy sensibles, a mí, que era vuestro discípulo y adorador. Habéis arruinado a Ginebra, en pago del asilo que os brindara; habiés apartado de mí a mis conciudadanos; vos tendréis la culpa de que yo muera en tierra extraña, privado de todos los consuelos y de que sea arrojado a un muladar en vez de morir rodeado de honores. Sí, os odio, pero como puede odiaros un hombre a quien le habría gustado mucho más amaros, si vos lo hubierais querido".

Fácil es imaginarse el efecto que hubo de causar a Voltaire esta tirada declamatoria. Y como con esta carta circular Rousseau se desligaba también ante D'Alembert de la colaboración en la *Enciclopedia* y, por tanto, del partido filosófico, Voltaire no dejó de echarle en cara, en unión de otros cargos, esta deserción.

"Contra nadie estoy tan indignado como contra vuestro Jean Jacques —escribía en 1761 a D'Alembert, quien había asumido su defensa en gracia a los servicios que a su modo prestara a la buena causa—. "Este archinecio, que habría podido llegar a ser algo si se hubiese dejado guiar por vos, tiene la pretensión de fundar un partido para él solo; truena contra el teatro, deja a sus amigos en la estacada y me escribe la carta más impertinente que jamás un fanático haya podido garrapatear."

Al año siguiente, cuando supo que el *Emilio* de Rousseau ha-

bía sido condenado a la hoguera en Ginebra y se había expedido orden de prisión contra su autor en rebeldía, no dejó de sentir Voltaire cierto gozo maligno al ver lo mal que le retribuía el clero ginebrino su celo antiteatral.

Como es sabido, Rousseau escribió contra aquella condena sus *Cartas desde la montaña,* en las que reprocha al Gobierno de Ginebra la persecución desatada contra sus obras, cuando deja circular libremente las de Voltaire, mucho más peligrosas que las suyas. Ante semejante denuncia, éste creyóse relevado ya de todo miramiento y dedicóse a atacar a Rousseau, lo mismo como hombre que como escritor, por todos los lados y bajo todas las formas. Y como no tenía la menor sensibilidad para percibir lo que constituía el lado fuerte del ginebrino como escritor, aquel sentimiento superabundante y aquel profundo sentido de la naturaleza con que hace época, y en cambio tenía una mirada aguzadísima para descubrir sus numerosos defectos, sin excluir los de expresión, fué echando por tierra su *Nueva Eloísa* a medida que se publicaba y tomó a chacota las rarezas y aventuras de su *Emilio,* sin dejar de apreciar el episodio del vicario saboyano como lo único que el autor había llegado a escribir.

Esto, en cuanto al escritor. A Rousseau como hombre no se contentaba con llamarlo un necio, pues los necios suelen ser gente buena de corazón, sino un necio lleno de malas intenciones; un pequeño monstruo, un bastardo del perro de Diógenes que asomaba la cabeza por entre algunas duelas apolilladas del tonel del filósofo, arrancadas y arregladas por él, para ladrar a cuantos pasaban por su lado.

En 1766, cuando la conducta de Rousseau para con David Hume parecía confirmar los peores calificativos de Voltaire contra su carácter, se creyó autorizado a entregarlo a la burla y al desprecio públicos, como un dechado de inconstancia, oscurantismo e ingratitud, en una epopeya cómica que escribió sobre *La guerra civil en Ginebra.* Voltaire hizo, como era usual en él, más ruido que Rousseau, pero no se puede desconocer que ambos pecaban por igual en lo tocante al desconocimiento de su adversario y al odio contra él. Para que el flagrante contraste de sus temperamentos y concepciones se hubiese resuelto de un modo amistoso, complementándose el uno al otro, habrían tenido que ser los dos hombres de una nobleza de espíritu comparable a la de Goethe y Schiller, cosa que ambos distaban mucho de ser.

Voltaire y María Corneille. María Corneille en el teatro de Ferney. Sus bodas.

Por lo demás, estas querellas y disensiones no distraían a Voltaire, en lo más mínimo, de sus placeres teatrales. Las autoridades ginebrinas habían podido entorpecerle estos placeres cuando estaba en Délices, pero en Ferney y en sus otras posesiones señoriales eran impotentes contra él.

"Si se atrevieran a ello —escribe a D'Alembert en 1759— nuestros socinianos (nombre dado por D'Alembert en el citado artículo de la *Enciclopedia* a los sacerdotes ginebrinos) de buena gana reconocerían la divinidad de Cristo para poder asistir a mis representaciones y tener acceso al pequeño teatro que he construído en Tourney, muy cerca de Délices. Los ginebrinos se dan de puñetazos por conseguir de mí algún papel que les permita salir a escena."

Y dos años más tarde, desde Ferney: "Tengo ahora el teatro más bonito de Francia. Hemos puesto en escena *Mérope;* la señorita Corneille ha sido muy aplaudida y madame Denis ha hecho llorar a las inglesas." "Los curas —escribe en otro sitio— no se atreven a venir al teatro, pero mandan a sus hijas."

Esta señorita Corneille de que se hace mención aquí era un grato refuerzo no sólo para el teatro privado, sino también para la vida doméstica de Voltaire. Un tal Titon de Tillet primero y luego un señor Le Brun, éste en forma muy poética, habían llamado la atención de Voltaire, en 1760, hacia una muchacha de dieciséis años, nieta del gran Corneille, que vivía pobremente en un convento de París, haciéndole ver que sería una gran obra por parte suya si se decidiera a recogerla y hacerse cargo de su educación.

Después de informarse, Voltaire contestó que nada podía cuadrar mejor a un viejo soldado que prestar un servicio a la nieta de su general, si bien un hombre como él, sobre el que pesaban los cuidados de construir palacios e iglesias y además la carga de sostener a numerosos parientes pobres, no podría hacer por ella tanto como serían sus deseos. Sin embargo, si la pequeña Corneille se decidía a venirse a vivir con él, su sobrina se haría cargo de su educación, él, Voltaire, sería para ella como un padre y sus parientes no tendrían que preocuparse para nada de los gastos, pues todo, la ropa y los costos de viaje hasta Ferney, correrían de su cuenta.

Ya había sido aceptada su oferta cuando Voltaire averiguó que no se trataba realmente de una nieta, sino de una descendiente co-

lateral del gran Corneille; aun lamentándolo, creyó que bastaba con que la muchacha llevase el nombre de Corneille para que la empresa fuese apetecible. Como vemos, complacíale desempeñar el papel de protector de una joven adornada con el apellido de un gran poeta clásico de Francia, y no fué este designio el que menos contribuyó a su buena disposición para adoptarla; pero veamos cómo siguió desarrollándose la cosa.

La muchacha llegó a Ferney y no tardó en revelarse como una niña buena e ingenua y en apoderarse del corazón del anciano. El mismo se hizo cargo de su enseñanza, que dejaba mucho que desear, y encontraba gran placer en esta ocupación.

"En cuanto a mí —escribe a la marquesa de Deffand en diciembre de 1760, poco después de la llegada de la muchacha—, tan cercano como estoy ya a la bella edad de la madurez, os diré que me siento muy a gusto guiando los diecisiete años de la señorita Corneille. Es una muchacha alegre, despierta y dulce, absolutamente natural. Estoy enseñándole ortografía, pero no me propongo hacer de ella una erudita; quiero simplemente que aprenda a vivir en el mundo y a ser feliz en él."

Y antes de que terminase aquel mismo año, en carta al conde de Argental: "La pequeña Corneille contribuye mucho a hacer agradable nuestra vida aquí; a todo el mundo le gusta, y se la ve educarse no ya de un día para otro, sino de un instante para otro."

Y ¿cómo no había de hacer progresos con semejante maestro? "Tengo sobre mí —escribe en otra de sus cartas al conde— terribles quebraderos de cabeza, y el peor de todos es el de hacer aprender gramática a la señorita Corneille, que muestra muy poca disposición por esta ilustre ciencia." Una vez le escribía, en vez del conde, la condesa; el maestro apresuróse a enseñar a la discípula la linda carta de su amiga. "Ahí tenéis, mi querida señorita, cómo escriben las damas en París. Fijaos bien. Y este estilo, ¿qué me decís de él? ¿Cuándo escribiréis vos así, mi buena descendiente de Corneille?" "Esto —prosigue, al contárselo a la condesa— incita a la emulación; se va corriendo a su cuarto y me escribe un billete inspirado en el modelo que le propuse; os aseguro que es divertidísimo este cargo de preceptor."

¡Y no digamos la alegría del padre adoptivo, al descubrir que la muchacha tenía condiciones para trabajar en su teatro! Fué preparando paso a paso a su discípula, sin dejarla sola un instan-

te. Poco a poco, muy poco a poco, fué iniciándose en las obras de su gran antepasado.

"Por fin —escribe a Cideville, en diciembre de 1761—, por fin, la señorita Corneille ha leído *El Cid;* ya es algo. Como sabéis, la hemos tomado en la cuna; confiamos en que la próxima primavera pueda representar el papel de Jimena en nuestro teatro. Ya se desenvuelve bastante bien en los papeles cómicos, y a ratos hace desternillarse de risa al auditorio; y sin embargo, estamos seguros de que no echará a perder tampoco los papeles trágicos. Tiene una voz pastosa, dulce y agradable; nada más natural sino que de la familia Corneille salga también una buena actriz."

Llega la primavera y la educanda favorita no representa el papel de Jimena, pero sí otro de la comedia de Voltaire *El derecho señorial,* en el que cosecha un gran triunfo. "¿Podéis creer —informa Voltaire a Argental, hablándole de esta fiesta— que la señorita Corneille fué aclamada por todos? ¡No podéis imaginaros cómo estuvo de bien, de alegre, de viva, de natural! Movíase en las tablas como en su propia casa y movía nerviosamente el piececito cuando el apuntador levantaba la voz o estaba torpe. Tuvo que repetir uno de los pasajes de la obra a petición del público." "Yo —añade Voltaire— hice el alcalde, y os diré, si no me lo tomáis a mal, que la gente estallaba de risa." Fué una fiesta brillantísima; asistieron a ella cerca de trescientos invitados desde Lyón y Turín; después de la representación hubo cena y baile en el palacio, todo a plena satisfacción del señor de Ferney.

Había que velar por el porvenir de aquella muchacha tan graciosa y que tantas esperanzas hacía concebir. Su padre adoptivo le señaló una renta de 1,400 libras de su propio peculio. Pero, no contento con ello, aprovechó una ocasión que se le ofrecía para hacer más por su ahijada. La Academia Francesa proponíase editar a los escritores clásicos nacionales, con comentarios. Voltaire tomó a su cargo la edición del Corneille, destinando a su descendiente los rendimientos de la obra. Dedicó a este trabajo los años siguientes. En sus notas y comentarios muéstrase más riguroso de lo que algunos lectores habrían querido. El hombre por quien sentía una admiración casi incondicional era Racine; los dramas de la última época de Corneille, sobre todo, apenas los soportaba. No obstante, puso a contribución para esta obra, como en todo lo que se refería a su gran protegida, a todos sus amigos y admiradores; reyes y emperatrices suscribieron cientos de ejemplares; en

poco tiempo habíase reunido la bonita suma de 40,000 libras, una dote muy lucida para la afortunada María Corneille.

No tardó en presentarse en escena un pretendiente bastante aceptable; un oficial de veinticuatro años, que produjo a Voltaire buena impresión como filósofo y no le desagradó tampoco como hombre. Instalará a la pareja en su casita. "Pero mi filósofo no debe creer —escribe a los Argental— que va a casarse con una filósofa hecha y derecha. Nada de eso; empezamos a escribir un poco; leemos con cierto esfuerzo; tenemos cierta facilidad para aprender versos de memoria y no los recitamos del todo mal; la salud no es del todo buena; el carácter es dulce, alegre, amoroso; la frase de niña buena parece cortada a su medida. Doy cuentas claras y precisas de todo y dejo lo demás a cargo de la Providencia." "Pues no cabe duda de que existe —como dice en otro lugar— una Providencia especial para las muchachas."

Esta Providencia no había decretado, al parecer, que la joven Corneille se desposara con su primer pretendiente. El filosófico teniente del ejército no sólo no contaba con bienes de fortuna, sino que tenía deudas; su padre no quería o no podía hacer nada por él y Voltaire fracasó en su empeño de encontrarle un puesto ventajoso. El pretendiente, por su parte, no se recataba para dar a entender que la persona de la filósofa en cierne le tenía bastante sin cuidado y que lo único que de ella le intersaba era su bonita dote. En vista de ello, y como tampoco su ahijada estuviese muy prendada de aquel hombre poco amable y demasiado interesado, Voltaire procuró poner fin a las relaciones; no fué fácil la cosa, pues el hambriento oficial no tenía ninguna gana de perder de vista aquella casa donde era tratado a cuerpo de rey.

Apenas se había perdido de vista el oficial cuando la Providencia especial para muchachas casaderas se encargó de enviar un sustituto. "Ahora, otra cosa —escribe Voltaire a Argental, en tono de triunfo, por enero de 1763, después de tratar de algunos asuntos de negocios—. Sabréis que caso a la señorita Corneille, no con un semifilósofo aburrido del servicio, reñido con sus padres y consigo mismo y comido de deudas, sino con un oficial de dragones (llamado Dupuits), hombre noble y extraordinariamente agradable, de excelentes costumbres y muy buena estampa, enamorado y bastante rico. Estamos de acuerdo y lo estuvimos desde el primer momento, sin necesidad de hablar, como se arregla una comida. Retendré junto a mí a los futuros esposos; seré, si os parece, un patriarca. Creo que sería conveniente que Su Majestad se dignase

autorizar a poner en el contrato que otorga como dote para María las 8,000 libras de su suscripción (a 200 ejemplares de las obras de Corneille). Me gustaría que se me autorizara a hacer figurar esta cláusula en el contrato. ¡Imaginaos qué sensación tan extraordinaria, la de que figure el nombre del rey en unas capitulaciones matrimoniales en el Jura! La pequeña está encantada y dice ingenuamente que no podía ver al semifilósofo." Y al día siguiente, en carta, a Damilaville: "Casamos a la señorita Corneille con un noble de la vecindad que cuenta con unas 10,000 libras de renta sobre fincas situadas a las puertas de Ferney. Acabaré como un patriarca."

Las bodas celebráronse el 13 de febrero de 1763. "En todo anda el destino —escribe al día siguiente Voltaire al marqués de Chauvelin—, ¿y dónde no lo encontraremos? Llego al pie de los Alpes y me instalo a vivir aquí; Dios me envía a María Corneille, la caso con un noble que resulta ser mi vecino más inmediato y adquiero así dos hijos, cuando la naturaleza no me había dado ninguno; mi familia, lejos de enojarse conmigo por todo esto, está encantada. ¿No os parece que todo lo que os cuento es un poco rayano en la novela?"

Y para que la cosa fuese verdaderamente novelesca, dos semanas después de la boda preséntase en Ferney un auténtico bisnieto del gran Corneille, un hombre degenerado, a quien Voltaire deja satisfecho con unas cuantas monedas. "Se nos amenaza —escribe a Argental, contándole esto— con una docena de nuevos pequeños Corneilles que desfilarán por aquí, unos tras otros. Pero María Corneille es como María la hermana de Marta: ha sabido elegir la parte mejor. Hay que insistir constantemente en el destino. El bisnieto de Pedro Corneille anda pidiendo limosna; María, que apenas es pariente del gran poeta, ha alcanzado la dicha sin saber cómo. El zar ruso Iván ha sido encerrado en un convento y la hija de aquella princesa de Zerbst a quien habéis conocido en París (Catalina II) reina alegremente sobre 2,000 millas de territorio. ¿Acaso no es éste un mundo magníficamente organizado?"

En el verano del año siguiente dió a luz María Dupuits una niña, y Voltaire pudo considerarse ahora abuelo. La niña reveló con el tiempo algunas dotes, sobre todo para la música, que madame Denis procuró desarrollar y cultivar. La conducta de Voltaire para con el matrimonio no varió. En sus cartas, la joven esposa sigue siendo "la niña". Habla siempre con afecto y reconocimien-

to de su hijo adoptivo, como llama a Dupuits. Todavía en 1771, escribe a su amigo Argental: "No pasa día sin que me felicite de haberlo casado con nuestra Corneille; viven felices y contentos en su casita."

Nos hemos detenido largamente en esta pequeña historia de familia; pero no creemos que ninguno de nuestros lectores nos lo eche en cara. Y menos que nadie los manes del anciano de Ferney. En ningún momento de su vida se mostró Voltaire tan amoroso, tan afectivo como en esta historia, como para demostrar al mundo, que ni lo sabe ni quiere saberlo, que también él sabía ser afectivo. No lo fué siempre, ni mucho menos; más bien fué con harta frecuencia todo lo contrario. Pero a quien supo mostrarse tan inquebrantablemente amoroso aunque fuese una única vez, en una sola relación de su vida, tampoco nosotros podemos negarle nuestro amor, por muchos y por grandes que sean los reparos que tengamos que hacerle.

Visitas en Ferney. Correspondencia con altos personajes. Isabel y Catalina II de Rusia.

Como se desprende ya de lo anteriormente expuesto, la vida en aquel apartado rincón de Ferney era, a veces, durante los años a que nos estamos refiriendo, muy alegre y animada. La fama de Voltaire y la espléndida hospitalidad con que allí eran recibidas, alojadas y tratadas las visitas, hacían que afluyesen a Ferney, como antes a las Délices, multitud de invitados. La mayoría de ellos eran, como en casos tales suele ocurrir, gentes indiferentes, algunas incluso importunas, pero otros eran recibidos con los brazos abiertos.

Ocupaban destacado lugar entre los últimos, aparte de los actores y las actrices, a los que ya nos hemos referido, los amigos y amiradores literarios de los círculos de París de visita en Ferney o en Délices, los D'Alembert, los Damilaville, Grimm, Marmontel, Morellet y otros. Solían animar también aquellas reuniones, con su presencia, las espirituales y amables damas de la amistad de Voltaire, tales como la marquesa de Epinay, la segunda sobrina del poeta, casada más tarde con el señor de Florian, madame de Saint-Julien, la leal amiga a quien encontraremos junto al lecho de muerte de Voltaire, y algunas otras.

El palacio de Ferney veíase también honrado con frecuencia por el tributo de amistad de altos personajes, que acudían de vi-

sita allí o enviaban desde lejos sus regalos y sus cartas. Entre los personajes de alta alcurnia que visitaron personalmente Ferney podemos mencionar al príncipe heredero Fernando de Braunschweig, a quien Voltaire había dedicado algunas de sus publicaciones. Gustavo de Suecia, hijo de aquella hermana de Federico el Grande para la que Voltaire compusiera el famoso madrigal sobre el sueño con un rey, vióse obligado a desistir de su proyectada visita a Ferney al recibir en París la noticia de la muerte de su padre. El emperador José, que visitó París de incógnito bajo el nombre del conde de Falkenstein, pasó de largo por Ferney, a pesar de los deseos que tenía de detenerse allí, por no contrariar los deseos de su difunta madre.

Durante aquellos años mantuvo Voltaire correspondencia con muchos príncipes y princesas. Entre sus corresponsales figuraban, además de Federico de Prusia y, mientras vivió, su hermana la de Bayreuth, la duquesa de Sajonia-Gotha y, poco después, la zarina Catalina II de Rusia. Aunque parezca extraño, sus relaciones epistolares con la corte rusa habíanse anudado bajo el reinado de una figura muy poco dada a la literatura, la emperatriz Isabel, cuyo favorito Schuwalov la había persuadido de que diese al historiador de Carlos XII de Suecia el encargo de escribir también la historia de su padre, Pedro el Grande.

Este trabajo le valió a Voltaire mucho dinero y maravillosas pieles, y el predicador alemán Büsching, que desempeñaba su ministerio en San Petersburgo, estuvo a punto de pasarlo mal por haberse atrevido a decir que jamás un libro tan malo había sido remunerado con tal esplendidez. Pero Voltaire, a veces, sabía ser también agradecido. Al morir la zarina Isabel a comienzos de 1762, escribió a D'Alembert en los siguientes términos: "La muerte de la emperatriz de todas las Rusias ha sido una gran pérdida para mí."

Sin embargo, su sucesora Catalina II, no sólo continuó la tradición de Isabel en sus relaciones con el gran francés, sino que supo atraerse también, con distinciones y favores, a otros prestigiosos compatriotas suyos, portavoces de la literatura universal, principalmente a Diderot y D'Alembert. Por su parte, estos célebres hombres de letras no anduvieron remisos en mostrar su agradecimiento con sinceros elogios de su encumbrada protectora. La fina inteligencia y la gran cultura de aquella reina, su empeño en mantenerse fiel desde el trono a los principios de la civilización y la tolerancia y el esplendor de su gobierno llenábalos de profunda admiración. En cuanto al hecho que le había abierto el

camino hacia el trono, Voltaire estaba seguro —tales fueron sus palabras— de que "la posteridad no daría la razón a su difunto esposo". La llamó "La Semíramis del Norte": ¿sabría la zarina que ya había adornado con aquel título a su libertina antecesora?

Lo que no podía ignorar, pues se sabía al dedillo las obras de Voltaire, por las que sentía apasionada admiración, era que, catorce años antes de aquel cruel hecho que la llevó al trono, el poeta francés, en su *Semíramis,* había intentado trazar proféticamente su apología. En realidad, tal parecen escritos después de 1762, aunque no había tal cosa, aquellos versos puestos en boca de Otanes en una de las primeras escenas de la tragedia, con los que este cortesano pretende acallar los escrúpulos de conciencia de su reina y señora:

> Ahuyentad para siempre ese recuerdo ingrato;
> que de Semíramis los bellos días de gloria
> borren ese momento, feliz o desgraciado,
> que de vuestro himeneo rompió el yugo afrentoso.
> Ninus, al arrojaros de su lecho y su trono,
> al perderos, señora, perdería a Babilonia.
> Para dicha de todos, previnisteis sus golpes;
> Babilonia y el mundo clamaban por su reina:
> Quince años de virtudes y de útiles trabajos,
> los áridos desiertos que habéis tornado fértiles,
> los humanos, sujetos al freno de la ley,
> las artes, florecientes bajo vuestros auspicios,
> los grandes monumentos que el universo admira
> y las aclamaciones de este potente imperio
> son veraces testigos, cuyo grito glorioso
> aclama vuestro nombre al oído de los dioses.

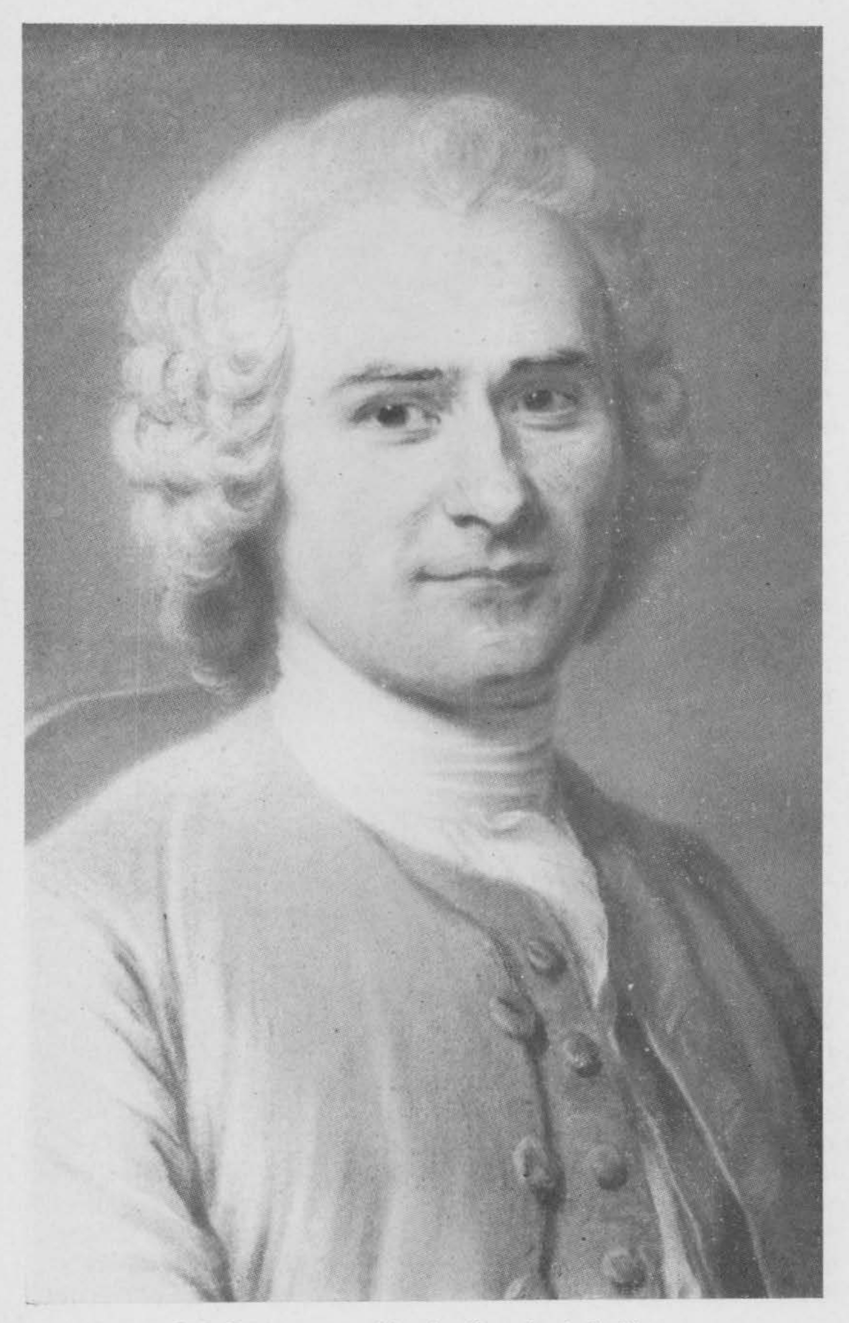
Voltaire y Federico el Grande durante la guerra de los Siete Años. Las nuevas relaciones entre el rey y el poeta.

Por otra parte, el homenaje póstumo rendido por él a la zarina Isabel, antecesora de Catalina, cuya muerte deploró como una gran pérdida, no era el camino más apropiado para congraciarlo con Federico de Prusia, para el que la desaparición de aquella enconada enemiga suya de la guerra de los Siete Años había representado un gran alivio y que estaba reconciliado ya con nuestro poeta o, por lo menos, volvía a mantener correspondencia con él. No podemos decir, ciertamente, que Voltaire se hubiese reconciliado con el rey, aunque éste hubiese olvidado completamente sus

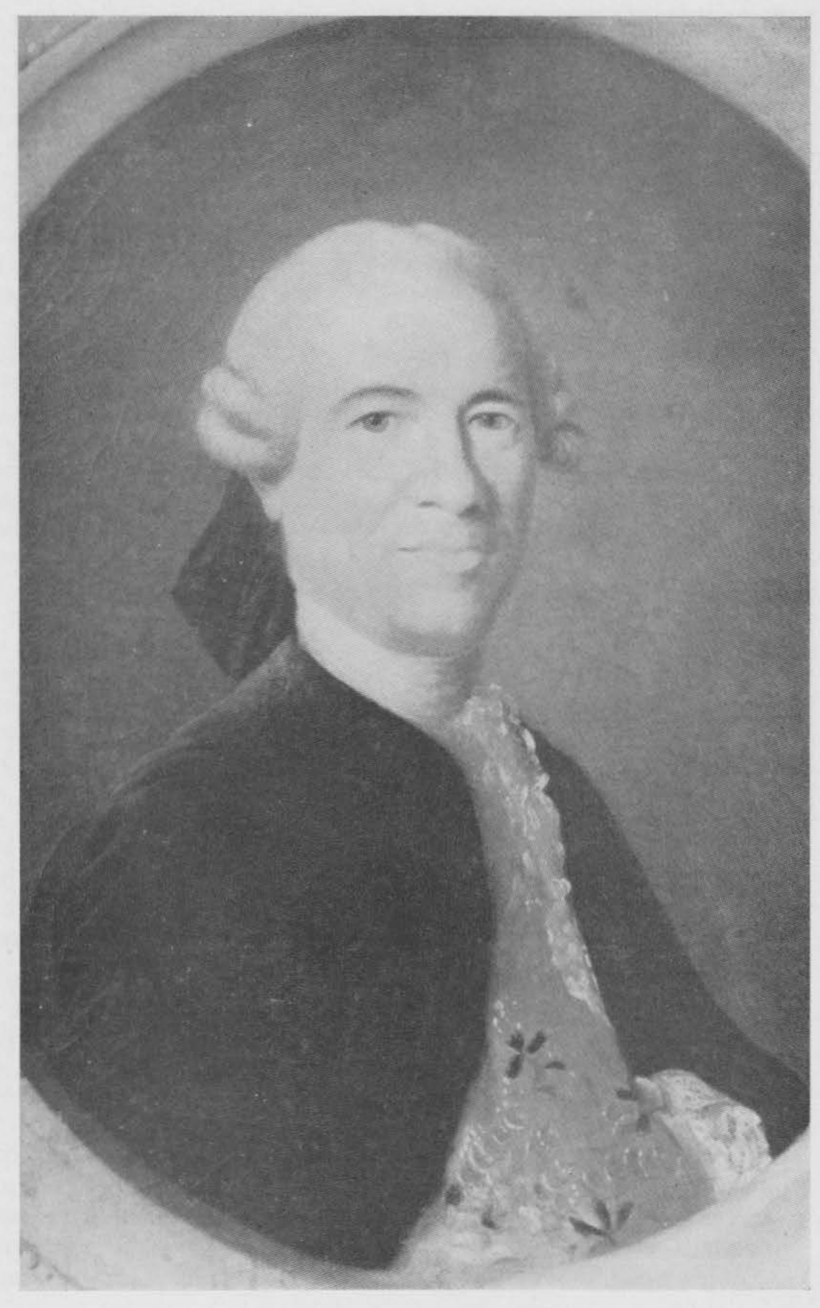
querellas. El francés no se decidía a perdonar del todo al prusiano el agravio de Francfort, y probablemente no se lo perdonó nunca. Volcó toda su inquina contra Federico en unas páginas autobiográficas escritas hacia el año 1759, que no llegó a terminar, pero que después de su muerte, en 1784, viviendo todavía Federico el Grande, vieron la luz y se unieron inmediatamente a la colección de sus obras completas bajo el título de *La vida privada del rey de Prusia, o Recuerdos de la vida del señor de Voltaire, escritos por él mismo,* en las que el autor pinta con los más negros colores el carácter de su antiguo amigo y apunta las más infames sospechas contra la pureza de sus costumbres.

Recordaremos que ya a raíz de la ruptura hizo el poeta esfuerzos por reanudar sus relaciones con el rey, movido a ello por su vanidad y no por los mandatos de su espíritu. Lo que ocurría es que se consideraba en ridículo ante el mundo por la brusca ruptura de unas relaciones que tanto habían realzado el brillo de su nombre. Todas sus aspiraciones reducíanse, por el momento, a recibir una carta del rey en la que éste le presentara sus excusas por el agravio de Francfort y que él se habría encargado, naturalmente, de hacer circular con toda profusión. Pero el rey de Prusia no creyó oportuno, ni entonces ni más adelante, extender a favor del poeta la declaración que éste apetecía. Estaba y siguió estando profundamente convencido de que había tenido perfecto derecho a dictar todas las medidas acordadas por él en aquel enojoso asunto, sin tener por qué hacerse responsable de su torpe ejecución, y de que Voltaire había recibido el trato a que en estricta justicia era acreedor. Esto, unido a que también se sentía por aquel entonces herido en su amor propio, hizo que su actitud ante los intentos de aproximación de Voltaire fuese absolutamente desdeñosa.

Parece mentira, pero fué precisamente la seriedad de la guerra la que predispuso el espíritu de Federico a la reanudación de las relaciones con su antiguo amigo. El desastre de Kollin, ocurrido en junio de 1757, le arrastró, como es sabido, a la desesperación hasta el punto de hacerle concebir la idea del suicidio, expresada en la famosa epístola poética a su amigo el marqués de Argens. Voltaire, a cuyas manos había llegado la poesía antes de que el propio rey se la enviara, le escribió procurando alejar de su espíritu aquellos negros pensamientos. Casi se sentiría uno movido a pensar que Voltaire obraba así por un sentimiento de simpatía humana, si no salieran al paso de esta interpretación las siguien-



J. J. Rousseau, por Maurice Quentin de la Tour.



D'Alembert, por Tocqué. (Grenoble.)

tes palabras de una carta de Voltaire a Argental: "He disfrutado de la venganza de consolar a un rey que me había agraviado. ¡Lástima que el señor de Soubise me privara del placer de haber podido prestarle todavía mayores consuelos!"

El incapaz general francés de este nombre había perdido entre tanto la batalla de Rossbach, con la que Federico restauró de un modo brillante el prestigio de sus armas.

Ya antes de esto había vuelto Federico a mostrar una cordialidad sin reservas para con Voltaire. Prueba de ello la tenemos en la carta entreverada de versos que en octubre le escribió desde el campamento de Buttstadt. Desde los radiantes días de Potsdam no había vuelto a ocurrir tal cosa. Pero Voltaire seguía con sus resabios de doblez y malignidad. A nadie se le ocurriría pensar, escribía a Argental, que se interesara en lo más mínimo por el rey de Prusia. Nada más lejos de su espíritu, agregaba. Si alguien deseaba que las medidas dictadas en contra suya tuvieran éxito, era él. En 1759, al ser ocupada la ciudad de Francfort por las tropas francesas, sintió revivir la llama de la venganza por la afrenta que él sufriera allí mismo años atrás y azuzó a Collini, su acompañante en aquel viaje de triste recordación, a que demandara judicialmente por daños y perjuicios a sus perseguidores Schmidt y Freytag.

Más de una vez, en el transcurso de aquella guerra de tan varias vicisitudes, lo vemos dirigir sus felicitaciones y sus votos por la victoria a Federico al tiempo que expresa ante otros el deseo de ver humillado y castigado al rey de Prusia. En muchas de estas cartas ridiculiza al rey a quien un día llamara el Salomón del Norte poniéndole como mote el nombre de *Luc*, que era, según nos explica su secretario, el de un mono muy aficionado a morder que tenían en Délices. Llegó, en su felonía para con el hombre con el que fingía amistad, a enviar directamente al ministro Choiseul una poesía satírica contra los franceses, su rey y la amante de éste, compuesta por Federico después de la batalla de Krefeld y de que el autor, confidencialmente, le remitiera copia, si bien podía alegar en abono de su conducta el hecho de haber recibido el paquete abierto, lo que podía haberle acarreado, cerca de su Gobierno, una responsabilidad que siempre estaba propicio a rehuir. No obstante, era una malévola violación de la confianza depositada en él por el rey de Prusia, bastante más grave de la que un día le echara en cara a éste por haber divulgado ciertas manifestaciones epistolares suyas sobre un influyente personaje de París.

Entre la derrota de Kollin y la victoria de Rossbach —como tantas otras veces durante la incierta suerte de esta larga guerra—, la situación de Federico fué bastante apurada. Hubo de apelar a todas sus fuerzas, en desesperado empeño, para poder hacer frente a la poderosa y temible alianza de sus enemigos. Sus países marchaban hacia la ruina. Su hermana Guillermina, margravesa de Bayreuth, recurrió a las negociaciones diplomáticas para separar de aquella alianza por lo menos a los franceses, y apeló con este fin a los buenos oficios de su viejo amigo Voltaire. Este mostróse dispuesto a actuar como mediador e hizo llegar las cartas de la margravesa al cardenal De Tencin, arzobispo de Lyón, quien hacía cuatro años habíase mostrado tan amable con la princesa como poco deferente para con él y conservaba todavía cierto ascendiente sobre Luis XV de los tiempos en que había llevado las riendas de su gobierno.

Las negociaciones fueron alargándose. Federico escribió a Voltaire, esta vez no tan en broma como en otra ocasión, que si lograba salir airoso en su empeño de mediador aventajaría a Virgilio, quien, aunque era tan buen poeta como él, no había logrado nunca concertar una paz. Tampoco esta vez pudo la poesía, naturalmente, prosperar en sus gestiones pacificadoras. Tropezábase, entre otros, con el obstáculo de que Federico no estaba dispuesto a ceder territorios ni a dejar a sus aliados en la estacada; no quería salir de aquella contienda derrotado ni mancillado en su honor. Por su parte, Voltaire abogaba por la paz a toda costa, sin reparar en sacrificios, y jamás había visto con buenos ojos la carrera belicosa de Federico. Opinaba que este rey había faltado a su misión, que era la de ser el príncipe de la paz de la época de la Ilustración, para convertirse en el perturbador de la tranquilidad de Europa.

Hay que reconocer que las declamaciones volterianas en pro de la paz eran absolutamente insulsas, como los sermones de un maestro de escuela. No cabe duda de que la guerra es uno de los azotes de la humanidad, ni debemos tampoco olvidar, en descargo de Voltaire, que a lo largo de toda su vida casi no había presenciado más que guerras caprichosas, provocadas por la ambición y la soberbia de los reyes, principalmente las desatadas por su ídolo Luis XIV. La invasión de Silesia por Federico, que trajo como consecuencia inevitable la guerra de los Siete Años, tenía un carácter muy distinto y no podía ser medida por el mismo rasero.

Poco después de fracasar sus intentos de paz con Francia, murió la margravesa Guillermina. Fué el 14 de octubre de 1758, día en que se produjo el ataque de Hochkirsch, en que por poco pierde también la vida Federico en el campo de batalla. La muerte de su hermana fué un golpe muy cruel para el rey de Prusia, que perdía con ella al ser más querido que tenía en el mundo. A pesar de la dureza con que en sus *Recuerdos* se expresa a veces esta princesa hablando de su padre y de su madre, fué siempre una hermana amorosa para Federico y mereció el templo de la amistad que, después de concertarse la paz, le consagró su hermano en un bosquecillo de los jardines de Potsdam, con su estatua en mármol.

Quiso que la pluma de Voltaire elevase también un monumento literario a la muerta, y nuestro poeta, que la había tenido en gran estima, añadió a su próxima carta una poesía funeraria de ocho estrofas. El dolor del hermano sintióse un poco defraudado ante aquel homenaje, que consideraba pequeño para lo que la memoria de la muerta, a juicio suyo, merecía. Volvió a escribir al poeta diciéndole que probablemente no se había explicado bien en su carta anterior; que lo que quería era algo grandioso y destinado a la publicidad, que hiciese llorar con él a toda Europa; de Voltaire dependía dar a la muerta la inmortalidad a que era acreedora; él, por su parte, no moriría contento mientras el gran poeta no se superase a sí mismo en torno al triste tema de la muerte de su hermana.

Voltaire no permaneció sordo al ruego y se superó, en efecto, a sí mismo, por lo menos para el gusto de Federico, con su conocida oda a la muerte de la margravesa, y aquél mostróse satisfecho y agradecido. Voltaire, creyendo llegada la hora de ver colmadas sus aspiraciones, manifestó al rey que podía, si lo consideraba oportuno, devolverle "las chucherías", es decir, las insignias de la orden del mérito y la llave de gentilhombre, de que había sido despojado en Francfort. Federico le rogó que esperara a la muerte de Maupertuis, el cual estaba muy enfermo y falleció, en efecto, al verano siguiente; pero el poeta no llegó a recibir las apetecidas "chucherías".

Nuestro poeta se quejó repetidas veces, en sus cartas a Federico, de la conducta de éste para con él: en 1760 le escribió desde Tourney echándole en cara los muchos males que le había causado, culpándole de haberle malquistado para siempre con el rey de Francia, de haberle privado de sus cargos y pensiones, de haberle vejado y maltratado en Francfort, y con él a la dama que

le acompañaba y a la que ya conocemos. Federico, que sabía sobradamente lo que había de verdad en todos aquellos reproches, le contestó que no había para qué volver sobre el pasado. Que aunque Voltaire había obrado muy mal para con él, le había perdonado y había dado al olvido todo lo ocurrido.

"Pero si no hubieseis encontrado en mí —añade— a un necio enamorado de vuestro maravilloso talento, os aseguro que no habríais salido tan bien parado. Os ruego que deis oídas a mis palabras y no me vengáis más con cuentos sobre vuestra sobrina, de la que yo estoy cansado de oír hablar y que no posee los méritos de su tío para encubrir sus faltas."

No es ésta la única reprimenda que Federico da al gran poeta, en sus cartas. En una de ellas encuentra este hermoso final para tirarle de las orejas por la propensión que tenía a vanagloriarse de sus títulos y dignidades:

"Deseo paz y bienestar, no al gentilhombre de Su Majestad, no al historiógrafo del Bien Amado (de Luis XV), no al poseedor de veinte señoríos en la Suiza, sino al poeta de la *Henriade,* de *La Pucelle,* del *Bruto,* de *Mérope,* etc."

¡Y cuán afectuosamente sabía interpretar y disculpar ahora las fragilidades del hombre cuyo talento le fascinaba!

"Bien echadas las cuentas —le escribe por el verano de 1759—, vuestras relaciones me han deparado más satisfacciones que amarguras. Vuestras obras me deleitan más de lo que puedan dolerme vuestras maldades. Un hombre como vos, si no tuviese defectos, humillaría demasiado al género humano y daría al mundo motivo para sentirse envidioso de sus méritos. Por fortuna, podemos decir: Voltaire es el más bello ingenio de todos los tiempos, pero yo soy, por lo menos, más dulce, más sereno, más tratable que él; esto hace que vuestra superioridad sea soportable para el hombre común y corriente."

A veces, estas amables reconvenciones de Federico a su amigo se tornan en verdaderas declaraciones de amor.

"¿Queréis palabras amables y dulces? —le escribe al verano siguiente, desde Silesia—. Pues voy a complaceros. No os diré más que la verdad. Admiro en vos el más grande genio que han producido los siglos; me fascinan vuestros versos, amo vuestra prosa, sobre todo los pequeños trabajos de vuestros escritos varios. Jamás un escritor ha poesído un tacto tan suave, un gusto tan fino y tan seguro como los vuestros. Vuestra charla es encantadora, sabéis a un tiempo instruir y deleitar. Sois la criatura más irresis-

tible que he conocido; basta con que lo queráis para que quien os conozca tenga que amaros. Poseéis tanta gracia espiritual, que sabéis herir a quien os trata y al mismo tiempo ganar su indulgencia. En una palabra, seríais perfecto si no fueseis una criatura humana."

Después de la tempestad volvía a reinar, pues, la calma; no por obra de los esfuerzos del poeta, ciertamente, sino gracias a la firmeza y a la dicha del rey. Y, sin embargo, precisamente por aquel entonces vióse la relación entre los dos grandes hombres ensombrecida por una nube. En su correspondencia hay una larga laguna que va desde noviembre de 1761 hasta primeros de año o, por mejor decir, hasta el mes de noviembre de 1765. Es muy posible que se perdieran cartas, y de algunas nos consta que así fué. Pero sabemos también que andaban de por medio otros motivos.

En el verano de 1763 pasó D'Alembert dos meses en Potsdam: Voltaire comentó satíricamente el hecho, hablando de una visita de Platón a Dionisio de Siracusa; se cree, sin embargo, obligado a añadir, para suavizar un poco sus palabras, que admite la posibilidad de que el uno esté tan por encima de Platón como el otro por encima del tirano. D'Alembert, aun reconociendo que el rey hace plena justicia a Voltaire, dice que se duele, más de lo que pudiera expresar con palabras, de que el protector de la filosofía no se lleve bien con todos los filósofos. Federico, por su parte, se le queja a D'Alembert del mal uso que Voltaire hace de sus cartas; punto éste en el que, como sabemos ya de muy atrás, ninguno de los dos tenía nada que echarle en cara al otro. Pero también esta nube se disipó; la correspondencia se reanuda en 1765, ya limpio el cielo de la amistad, para interrumpirse de nuevo por breve tiempo en 1768, al parecer con motivo de ciertos disgustos de Voltaire contra su amigo.

El deleite que los escritos de Voltaire producen a Federico, su entusiasmo por ellos, no decae un solo instante. Relee continuamente los antiguos y espera con gran expectación los nuevos. Le acompañan en sus viajes y le consuelan en sus enfermedades. "Voltaire y yo —le escribe una vez— hemos hecho juntos el recorrido de Silesia y hemos regresado juntos, como dos amigos inseparables; debo deciros que sois un compañero de viaje inapreciable." Y en otra carta: "Estaba con un fuerte ataque de gota cuando recibí vuestros libros (los dos volúmenes sobre temas de la *Enciclopedia);* tenía brazos y pies atenazados y tullidos; estos libros fueron un

gran bálsamo para mí. Mientras los leía, bendije mil veces al Cielo por haberos traído al mundo."

Palabras, como se ve, llenas de efusión. Otra vez, el rey muéstrase extraordinariamente amable hacia al poeta, cuando le dice "que se sabe de memoria casi todos sus dramas y que si algún día se viera privado de otras fuentes de ingresos podría ganarse la vida como apuntador de las obras de teatro de Voltaire". He aquí ahora el homenaje poético, tan bello como merecido, que la pluma de Federico el Grande rinde en 1771 a los frutos literarios de la vejez volteriana:

¡Qué fuego y qué encanto arden aún en tus venas!
Tu ocaso nada tiene que envidiar a la aurora.
Cuando nuestras vidas traspasan el lindero,
huyen la alegría, la gracia y el espíritu;
pero tu voz sigue siendo melodiosa,
y, anciano, sigues siendo joven, aunque rabien los necios.

Tampoco la persona de Voltaire era indiferente para el rey de Prusia, ni mucho menos. Aprovechaba cuantas ocasiones se le deparaban de hablar con gentes que habían pasado por Ferney, y a todas les preguntaba con gran interés por la salud y el aspecto de Voltaire. En el verano de 1775, con motivo de las representaciones que dió en Berlín el actor francés Lekain, escribe Federico a Voltaire:

"He visto a Lekain. Le he obligado a que me dijese cómo os había encontrado y tuve una gran satisfacción cuando escuché de sus labios que paseáis por vuestro jardín, que vuestra salud es bastante buena y que vuestras charlas son todavía más animadas que vuestros escritos."

En otoño del mismo año, esperando la anunciada visita de Etallonde-Morival, un protegido de Voltaire de quien hablaremos en seguida:

"La mejor recomendación con que puede presentarse es asegurarme que os ha dejado en perfecto estado de salud. Tendrá que someterse a un largo interrogatorio sobre este punto; hay seres que han recibido de la naturaleza el privilegio de que hasta sus más nimios detalles nos interesen."

Y mientras Voltaire, después de ver cómo Federico había salido indemne de la prueba de fuego que había sido para él la guerra de los Siete Años, tenía que resignarse aunque a regaña-

dientes a reconocer la superioridad del que tantas veces llamara su ingrato discípulo, Federico por su parte veía complacido cómo el gran poeta luchaba con elevados fines que lo hacían sobreponerse, por lo menos temporalmente, a las mezquinas querellas y vanidades que tanto espacio ocupaban, por desgracia, en su vida. ¿Cómo no había de encontrar eco en él aquel noble entusiasmo con que su amigo defendía la causa de la justicia con motivo de los atroces procesos de Calas, Sirven, La Barre y D'Etallonde?

Abrigaba grandes y como los hechos habían de demostrar fundadas dudas sobre el éxito de la defensa asumida por Voltaire de los reos de la última de estas causas; "no obstante, el empeño os honra —escribe al defensor— y la posteridad dirá que hubo un filósofo que supo salir de su retraimiento para levantar la voz en contra de las injusticias de su siglo, para hacer resplandecer la verdad al pie del trono y obligar a los poderosos de la tierra a poner fin a sus abusos. Seguid, seguid amparando a las viudas y los huérfanos, defendiendo a la inocencia oprimida, levantando del polvo a la naturaleza humana pisoteada por la soberbia poderosa, y estad seguros de que nadie os desea más suerte en esa causa que el filósofo de Sans-Souci".

Así, y a veces el ermitaño de Sans-Souci, gusta de firmarse ahora Federico el Grande, en sus cartas al patriarca de Ferney, quien a su vez se da el nombre del viejo eremita de los Alpes, del enfermo del Jura y también del anciano enfermo de Ferney.

D'Etallonde-Morival y la vida en Ferney. Voltaire y el padre Adam. Una extraña comunión.

Ya es hora de que retornemos al retiro de Ferney, a donde nos llama ahora el asunto D'Etallondes, uno de los dos reos de Abbeville. Como recordaremos, este muchacho había tenido la suerte de poder fugarse, escapando así a la triste suerte de su compañero La Barre. Había entrado con el nombre de Morival al servicio del rey de Prusia y hallábase destacado en Wesel como sargento, cuando Voltaire se lo recomendó en los primeros días de 1767 a Federico, quien en seguida le extendió el nombramiento de oficial. Unos años después, Voltaire solicitó licencia para el joven oficial con objeto de gestionar en unión de él la revocación de la pena de muerte a que había sido y seguía condenado, lo tuvo a su lado en Ferney como año y medio y acabó cobrándole gran cariño, igual que diez

años antes a María Corneille. Ordenó darle lecciones de geometría y arte de fortificaciones y envió algunas pruebas de su celo y sus aptitudes para el estudio al rey Federico, quien a su regreso a Prusia en octubre de 1775 lo recibió muy amablemente y lo nombró capitán del cuerpo de ingenieros.

Cuando Morival llegó a las montañas del Jura, ya la vida de los moradores de Ferney no era, ni con mucho, tan animada y bulliciosa como hacía diez años. Voltaire se acercaba a los ochenta y empieza a conocer ya las miserias de la ancianidad. Vino a trazar una raya exterior entre la etapa anterior y ésta de la vida en Ferney un desgradable episodio ocurrido a comienzos de 1768.

Siempre había tenido Voltaire en su mesa de trabajo escritos que por el momento no quería dar a la publicidad, bien porque deseara todavía retocarlos, bien porque quisiera, por su naturaleza misma, mantenerlos inéditos hasta nueva orden. Sus descuidos, unidos al acicate del lucro, hacían que de vez en cuando desapareciesen de entre sus papeles aquella clase de manuscritos, y cada vez que esto ocurría, poníase Voltaire tremendamente excitado.

Llevaba algún tiempo instalado en Ferney como huésped un joven escritor parisiense llamado De la Harpe, en cuyo talento cifraba Voltaire grandes esperanzas y que era, literariamente, un devoto discípulo suyo, cuando se descubrió la desaparición de varios manuscritos inéditos, de que nadie más que De la Harpe podía haberse apoderado, contando además con la complicidad de la taimada sobrina, sorprendida ya más de una vez en aquella clase de menesteres. Voltaire montó en cólera, sobre todo al darse cuenta de que entre los papeles sustraídos figuraban aquellos desagradables recuerdos sobre el rey de Prusia de que hemos hablado más arriba y que ahora menos que nunca deseaba ver publicados.

Ambos culpables fueron expulsados de la casa, si bien Voltaire, para evitar el escándalo, pretextó en sus cartas razones económicas y de salud: la preocupación con que velaba por el honor de la casa, en la cual iba incluído también, esta vez, su escudero literario, fué siempre uno de los nobles rasgos de su carácter. A la sobrina se le ordenó permanecer en París, a donde su magnánimo tío le pasaba una renta anual de 20,000 francos. Y de buena gana habría seguido allí, donde se encontraba mucho mejor que en Ferney, si no hubiese estado de por medio la lucida herencia del tío; a fuerza de súplicas y disculpas, pudo lograr que se le autorizase a regresar al Jura en el otoño de 1769. Entre tanto Voltaire, apesadumbrado por el mal pago que recibía su hospitalidad y ne-

cesitado ya de descanso por sus muchos años, había restringido considerablemente el tren de su casa; ya las puertas de ésta no estaban generosamente abiertas a todo el mundo, con la mesa puesta a todas horas, como en los tiempos en que madame Denis era allí ama y señora y el ojo derecho de su tío.

Coincidiendo con los días en que la vida de Ferney se tornó callada y apacible por la marcha de la sobrina y de la mayoría de los huéspedes de la casa, dió el viejo un paso que incluso en un joven habría sido considerado como una muestra de atolondramiento. Dado su temperamento alegre y comunicativo, siempre había mantenido relaciones bastante amistosas con el clero, por lo menos en lo referente al trato social. Una de las cosas que hizo fué aumentar de su bolsillo los emolumentos asignados al párroco de Ferney. Cuando pasaba por allí algún fraile, era alojado en el palacio. Instaló en su casa y tuvo junto a él por espacio de trece años a un jesuíta a quien había conocido en Alsacia y que luego apareció cerca de su señorío.

Este jesuíta, llamado el padre Adam, no era precisamente el primer hombre, como solía decir Voltaire bromeando, pero sí un buen jugador de ajedrez, único juego a que nuestro poeta era aficionado. Fueron tantos los favores y servicios prestados por el señor de Ferney a los capuchinos de los contornos, que el general de la orden en Roma tuvo a bien nombrarle padre temporal de los hermanos franciscanos de la comarca de Gex. Tales son los antecedentes del caso que vamos a relatar.

En la Semana Santa del año 1768 rogó a un fraile que había comido a su mesa, invitado por él, que le diese la absolución para poder recibir la comunión el siguiente domingo, ya que se creía obligado a ello como señor de aquel lugar. Esta vez, por lo menos, su conducta llevaba también otra intención. Durante los últimos tiempos, habían ocurrido frecuentes robos en Ferney y quería avivar la conciencia de los vecinos congregados en la iglesia. En efecto, después de comulgar, subió al púlpito y empezó a pronunciar un encendido sermón, amonestando a los feligreses contra el robo y exhortándolos a la virtud. Parecíale que era muy dueño de pronunciar unas palabras en una iglesia que, al fin y al cabo, había sido mandada construir por él.

Pero el párroco pensaba de otro modo. Puso lo ocurrido en conocimiento del obispo de Annecy, a cuya diócesis pertenecía la parroquia de Ferney, y el prelado, ni corto ni perezoso, ordenó que todos los curas o monjes sujetos a su jurisdicción se abstuvieran de

administrar al señor de Ferney, sin la autorización especial del ordinario, la confesión, la absolución ni la comunión, bajo pena de serles retiradas las licencias. La cosa puede llegar a ser divertida, pensó Voltaire; veamos quién puede más.

Al llegar la Semana Santa del año siguiente, vió desde la cama, donde según su costumbre dictaba al secretario, que un fraile capuchino se paseaba por su jardín, lo mandó llamar y creyó que, enseñándole un resplandeciente tálero, le sería fácil convencerlo de que confesase al enfermo tendido en aquel lecho. Pero el fraile capuchino, acordándose de las órdenes del obispo, todavía en vigor, se guardó la moneda y salió del paso con algún subterfugio, como Dios le dió a entender.

Voltaire se quedó en la cama y mandó llamar al médico del pueblo. Este lo encontró bueno y sano, pero habiéndose dejado convencer de que lo declarase enfermo y de que avisase de su parte al párroco para que le administrara los auxilios espirituales, fué a ver al clérigo un día tras otro, sin lograr mover su voluntad.

Por fin, después de haber guardado cama ocho días seguidos, una noche, hacia el amanecer, manda Voltaire despertar a todos sus criados y ordena a su secretario redactar una declaración haciendo saber que la fiebre le retenía en cama y le impedía acudir a la iglesia a recibir la comunión; en vista de ello, rogaba al párroco que hiciera lo que en casos tales ordenaban las leyes del reino; el enfermo, decía, estaba dispuesto a formular cualquier declaración que las autoridades eclesiásticas exigieran de él.

Todo era fingido, como lo fué, al día siguiente, el envió de un notario para que amenazase al párroco con denunciarlo ante los tribunales por negar insistentemente los auxilios de su religión a un cristiano. El párroco, ya asustadísimo, no se movió, sin embargo, hasta que tuvo en la mano la orden de su obispo. Recibida ésta, llamó al fraile y lo mandó ir a recibir la confesión de Voltaire, pero no sin que antes suscribiera éste una profesión de fe redactada al efecto y que le metió en la manga.

La escena en que el supuesto enfermo, tendido en el lecho como si estuviese a la muerte, hizo que el fraile recitase a la cabecera de la cama el *Confiteor* y el *Credo* mientras él iba repitiendo las palabras con tan bien simulada unción que el secretario se retorcía de risa junto a la puerta entornada; el modo como supo rehuir con sus dotes suasorias la firma de la confesión que el buen fraile le llevaba escrita y convencerle de que le diese la absolución; la manera como el párroco acudió presuroso a darle la comunión,

en la creencia de que había estampado su firma junto a la profesión de fe entregada al fraile, y, por último, la prontitud y agilidad con que el enfermo, gozoso como un muchacho por haber ganado la partida, saltó de la cama y se puso a pasear por el jardín cuando lo dejaron solo, son cosas que invito al lector que quiera solazarse con ellas a leer por extenso en las memorias de Wagnière. Aquí nos limitaremos a consignar un par de observaciones.

La actitud que vemos a Voltaire asumiendo aquí ante las prácticas de su iglesia es, sobre poco más o menos, la contraria de la que en nuestros días asumirían hombres de la misma o parecida manera de pensar. Hoy, sólo nos prestamos a realizar actos de esa naturaleza cuando pensamos que el no hacerlo nos puede acarrear disgustos o perjuicios sociales. Voltaire, por el contrario, consideraba cuestión de honor hacer que los ministros de la religión imperante no le privasen de la participación en aquellos ritos, por ridículos que interiormente se le antojaran. Y no obraba así solamente para no exponerse a los perjuicios que semejante exclusión llevaba aparejados y que en aquel tiempo eran incomparablemente mayores que incluso en la Iglesia católica son hoy, sino porque le producía extraordinaria satisfacción aquella farsa de obligar al clero a administrarle sus sacramentos, aun a sabiendas de que se estaba burlando de ellos.

Lo anterior guarda relación con el segundo punto que deseábamos tocar aquí. Cuando ocurrió toda la comedia que acabamos de relatar, había cumplido ya Voltaire los setenta y cuatro años. Júzguese como se quiera la cosa, desde el punto de vista moral; si nos atenemos exclusivamente al aspecto físico, dejando a un lado toda otra consideración, se convendrá con nosotros en que no deja de ser extraordinario el temperamento de un hombre que a esta edad se sentía todavía con humor para representar tales comedias.

El temperamento de Voltaire. Voltaire en sociedad y en el teatro. Su tren de vida y sus finanzas.

Téngase en cuenta, además, que aquellos pasatiempos ocurrían solamente de año en año, como para amenizar de tarde en tarde una vida de incansable laboriosidad. Voltaire solía trabajar, según nos informa el que fué secretario suyo en los últimos años, de

dieciocho a veinte horas diarias. Dormía poco y solía despertar a su secretario por la noche, para dictarle. A cambio de ello, pasaba la mayor parte del día tendido en la cama, pero no durmiendo, sino leyendo o dictando. Dictaba tan a prisa, que el secretario apenas podía seguirle. Cuando dictaba algún drama, parecía estar poseído por la fiebre. "Para hacer versos, hay que tener el diablo en el cuerpo", solía decir. Era de una impaciencia extraordinaria para sus trabajos. Apenas comenzados quería terminarlos, apenas terminados quería verlos pasados a limpio y, si no había razones especiales que otra cosa aconsejaran, puestos en letra de molde.

Tenía para todo un temperamento inquieto y agitado, aunque afectuoso y alegre. Montaba con frecuencia en cólera, sobre todo si le contradecían tercamente; y, sin embargo, dice Wagnière, nadie gustaba tanto de encontrar motivos razonables para disculpar bondadosamente a los demás. Cuando se enfadaba con sus criados, solía darles excusas a las pocas horas, disculpándose con sus padecimientos físicos. Era especialmente amable en su trato con las damas. Las innumerables composiciones cortas en verso que encontramos en sus obras completas son, en su mayor parte, una especie de ramilletes poéticos con que galantemente las obsequiaba en sus conversaciones con ellas.

Ya hemos tenido ocasión de ver que era un verdadero virtuoso en todos los aspectos de la conversación. Sabía dar una vida extraordinaria a sus relatos, y sus respuestas eran siempre ingeniosas y certeras. Si se debatía en sociedad algún problema importante, se estaba largo rato escuchando a los demás y dejando que agotasen sus argumentos; luego, levantaba la cabeza como si despertase de un sueño, resumía maravillosamente todas las respuestas apuntadas y acababa exponiendo la suya propia. Iba animándose y exaltándose poco a poco, al final parecía otro hombre y la fuerza de su fogoza elocuencia arrebataba a cuantos le oían.

Así era también en el teatro, como espectador. Al principio, se estaba quieto y callado, sin dar señal de vida; poco a poco, tan pronto como algo llamaba su atención agradablemente o le molestaba, empezaba a mostrarse inquieto, movía las manos y los pies, agitaba el bastón y, por último, sin poder contenerse, exclamaba a media voz: "¡Magnífico! ¡Muy bien!", o "¡Al diablo con ese imbécil!", u otra cosa por el estilo. No era, como puede suponerse, muy agradable tenerle por vecino en el teatro, y a veces desconcertaba a los mismos actores y llegaba incluso a interrumpir la

representación. Hasta cuando actuaba en escena solía jugarle alguna mala pasada su nerviosismo. Un vez, representando el papel de Lusinán de *Zaira* (que era, con el de Cicerón, su papel favorito), en la escena en que aquel personaje reconoce a sus hijos, sintió tal emoción y se echó a llorar con tanta fuerza, que olvidó lo que tenía que decir; y como, por desgracia, el apuntador no supo sacarlo de sus sollozos, no tuvo más remedio que salir del paso improvisando media docena de versos.

Era extraordinariamente sobrio para comer y beber, salvo en el café, por el que sentía verdadera pasión. No tenía horas fijas para comer, como tampoco para dormir ni para levantarse. Cuando estaba entregado a un trabajo, había que llamarle la atención para que acudiera a comer. Si había invitados, solía estarse charlando en el salón una o dos horas después de la comida, después de lo cual se retiraba a su cuarto de trabajo hasta la hora de la cena. Si el tiempo era bueno, solía dar también un paseo por los alrededores, invitando a veces a sus convidados a acompañarle.

De su salud ya hemos tenido ocasión de hablar más arriba. No hacía, sin embargo, gran caso de los médicos y procuraba cuidarse él mismo con dieta y remedios caseros. Se lavaba asiduamente con agua fría los cansados ojos, y a pesar de que, sobre todo durante los últimos inviernos de su vida, debieron de atormentarlos mucho las nieves del Jura, conservaron siempre su brillo y no necesitaron protegerse con gafas. Voltaire no descuidó la limpieza y el aseo de su persona ni en su vejez más avanzada; vestía también con gran decoro, aunque sin cuidarse de estar a tono con la moda de París.

Llevaba, desde que se había constituído en terrateniente señorial, una vida muy dispendiosa. La instalación de sus palacios y casas de campo era, si no precisamente lujosa, confortable y digna. Pero los numerosos criados y jornaleros a quienes tenía que sostener y, sobre todo en los primeros años de esta época de su vida, el gran número de invitados a que tenía que atender y agasajar representaban un gasto muy considerable. Téngase en cuenta, además, que Voltaire, como dueño de casa, no era muy severo; era facilísimo engañarle, dice Collini, uno de sus secretarios.

Contaba, cierto es, con grandes ingresos, que obtenía en parte de sus propiedades y en parte de las ventajosas inversiones de su capital, pues ya en este período de su vida no gustaba de lucrarse personalmente con los rendimientos de sus obras, sino que solía

renunciar a sus honorarios de autor en favor de las gentes de teatro, cuando se trataba de obras dramáticas, o cederlos a los editores o a escritores noveles necesitados.

Lo mismo entre las gentes de su señorío que entre las de la comarca, ejercía calladamente una caridad que representaba una partida considerable de gastos en su presupuesto. Wagnière nos habla de una serie de cantidades que pasaron por sus manos para socorrer a los necesitados.

Pero la más fructífera de sus ayudas fué la prestada a la colonia de Ferney, de la que era señor. Había empezado ya a prosperar cuando en 1770 emigraron de la ciudad de Ginebra, a consecuencia de ciertos sangrientos disturbios, una serie de industriosas familias. Voltaire acogió como unas veinte de ellas en Ferney, les construyó casas y les anticipó algún dinero para que pudieran empezar a trabajar. Pero en este preciso momento, cuando su colonia precisaba de alguna protección por parte del Gobierno y él mismo se hallaba más apremiantemente necesitado que nunca de recursos pecuniarios para desarrollar sus planes, sufrieron éstos un rudo golpe al ser alejado del timón del Estado, con el consiguiente quebranto en las rentas que venía percibiendo, su amigo y protector de Ferney, el conde Choiseul.

Las violentas medidas financieras implantadas por el inspector general Du Terray privaron a Voltaire repentinamente de 200,000 francos que tenía depositados en el Banco Real y con los que contaba como un dinero seguro. Poco después, vióse privado también de las rentas que a cuenta de ciertas sumas prestadas venían pagándole el duque de Richelieu y el duque Carlos de Wurtemberg. Este noble wurtemburgués, cuyo nombre aparece cubierto de ignominia en las biografías de dos poetas alemanes, en la de Schubart y en la de Schiller, hubo de cubrirse aún de oprobio, por si aquello no fuera bastante, en sus relaciones con un poeta francés.

Voltaire recurrió a la ayuda de su amigo y protector Federico el Grande, quien le dió una nueva prueba de su magnanimidad. No podía ignorar que aquellos 100,000 francos invertidos por Voltaire en bienes del duque de Suabia había sido un dinero ilegalmente evadido de su reino. Ocurrió esto en 1752, cuando ante el mal giro de las relaciones entre el rey y el poeta y temeroso éste de que sus bienes fuesen confiscados, se apresuró a poner a buen recaudo su dinero. Federico, olvidando lo ocurrido, escribió una emotiva carta al duque en que le rogaba, haciendo de ello una

cuestión de honor, que no ensombreciese con angustias económicas los últimos años de un hombre como Voltaire; al mismo tiempo, advirtió a éste que Su Alteza solía verse acometido de una súbita sordera en cuanto sonaba la voz de un acreedor y que probablemente daría mejores frutos para con él la amenaza de los tribunales que las apelaciones de su honor.

Por último, a vuelta de gestiones y apremios, se logró que fuese liquidada una parte de las sumas adeudadas. Pero estos apuros económicos, complicados parcialmente con procesos, unidos a los trastornos cada vez más frecuentes de su salud —Voltaire sufría ahora de ataques y desvanecimientos y su padecimiento crónico de la vejiga iba haciéndose cada vez más molesto y más agudo—, amargaron los últimos años de la vida del poeta y quitaron a sus cartas parte de su natural vivacidad.

Nuevos pleitos literarios. La estatua de Voltaire.

No deben incluirse entre estos sinsabores los pleitos literarios en que Voltaire se vió envuelto también durante este último período de su vida, pues estos litigios, lejos de abatir su espíritu, figuraban entre las emociones que constituían una de las necesidades de su alma. A los antiguos enemigos literarios, Fréron, La Beaumelle y otros, el primero de los cuales no se retiró del escenario de la vida hasta dos años antes de Voltaire y el segundo cinco antes que él, habían venido a unirse toda una serie de nuevos adversarios y contrincantes, los Nonotte y Patouillet, Larcher y Sabatier, los Ribalier y Cogé, para con ninguno de los cuales se anduvo nuestro poeta con miramientos. Fué en este período, realmente, cuando descargó su principal golpe contra Fréron, el más rabioso de sus detractores, a quien ridiculizó con un levísimo cambio de nombre, bajo el de "Frelon" (el abejorro), en su comedia *La escocesa,* compuesta en 1760.

La obra fué traducida al alemán y reseñada por Lessing en su *Dramaturgia hamburguesa.* El crítico no duda que este ataque del poeta representaría un golpe muy sensible contra aquel periodista enemigo suyo. Y aun añade que, prescindiendo de las querellas personales, en todas partes hay "Frelones", es decir, moscardones, cuya pintura aparece trazada de mano maestra en esta obra.

El mismo valor de descripción de una clase de hombres que, lejos de morir en la literatura, gana en valor a medida que ésta crece, tiene un sainete de Voltaire escrito en 1759, *El pobre diablo,*

en el que hace que uno de estos aventureros literarios relate toda su ignominiosa carrera, que le lleva, entre otras cosas, a escribir a sueldo de Fréron, hasta que por fin, para ayudarle a ganarse honradamente el pan, el autor lo toma a su servicio como portero.

Finalmente, a la vuelta de varios años, en 1764, Voltaire organiza una verdadera batida contra todo un tropel de sus enemigos literarios, esta vez llamándolos por sus verdaderos nombres, en un nuevo canto, el décimo octavo, que añade a su poema sobre *La Pucelle*. Aparecen en él los Fréron, La Beaumelle, Chameix, Sabatier y *tutti quanti,* convertidos en delincuentes cargados de cadenas y forzados de galeras, enviados al rey Carlos, quien los pone en libertad para que sirvan como soldados bajo sus banderas; una buena noche, vacian las arcas y los cofres del rey y de su séquito y toman las de Villadiego.

Uno de los duelos literarios más inofensivos mantenido por Voltaire fué el que se conoce con el nombre de "las Pompignadas". Un caballero que ostentaba el pomposo nombre de Simón le Franc de Pompignan y que se jactaba tanto de sus dotes literarias como de sus blasones de nobleza, había aprovechado su discurso de recepción en la Academia Francesa, en marzo de 1760, para arremeter contra las modernas tendencias de la literatura, principalmente contra las tendencias filosóficas. Voltaire descargó contra sus ataques una verdadera granizada de hojas y libelos, los *Quand,* los *Si,* los *Quoi* y toda otra serie de partículas monosilábicas con que comenzaba cada una de estas embestidas con que el divertido académico pasó a ser la irrisión de la capital y del extenso mundo de los lectores de Voltaire.

Por aquellos días fué dispensado al gran poeta un homenaje que casi ningún gran hombre suele recibir hasta después de muerto. En 1770 partió de los círculos de sus admiradores y admiradoras de París la idea de organizar una suscripción para que el más famoso de los escultores de la época, Pigalle, esculpiese una estatua en mármol de Voltaire. La suscripción fué considerada como un homenaje nacional, pues el plan primitivo era que sólo los franceses fuesen invitados a participar en ella. Sin embargo, cuando los amigos pusieron la idea en conocimiento del homenajeado, éste sugirió, animado por su vanidad, que también los príncipes extranjeros que se contaban entre sus protectores contribuyeran a la suscripción. Entre ellos había uno sobre todo, dijo en tono de acre amargura, el rey Federico —queriendo referirse, naturalmente, al

agravio de Francfort, jamás olvidado por él—, que le debía aquella reparación.

El rey de Prusia, invitado por D'Alembert, escribió una carta altamente elogiosa para Voltaire en la que se mostraba dispuesto a contribuir al proyectado homenaje. Voltaire sintióse extraordinariamente halagado por la carta, y sólo a duras penas pudo conseguir D'Alembert, más discreto que él, convencerle de que no la diese a la publicidad; no logró, sin embargo, impedir que la uniese al bosquejo autobiográfico publicado por él en 1776 y que, en lo tocante al carácter de Federico y a sus relaciones con él, puede ser considerado como una refutación tácita de aquella memoria suya hasta entonces inédita y que hacía poco le fuera sustraída de entre sus papeles.

También Rousseau se inscribió entre los suscriptores para el monumento a Voltaire. Este instó vehementemente a sus amigos para que su aportación fuese rechazada, conducta que sólo tiene derecho a condenar como reprobable, sin más averiguaciones, quien ignore que los móviles que llevaron a Jean Jacques a participar en la suscripción distaban mucho de ser sinceros y de buena ley. La estatua fué erigida en París y todavía adorna hoy el patio del Instituto Nacional. Federico el Grande ordenó que su fábrica de porcelana de Berlín manufacturase un busto de Voltaire y envió un ejemplar al interesado con la inscripción *Inmortali.*

El nuevo reinado. El movimiento de la Ilustración. Ideas políticas de Voltaire. Príncipes y filósofos.

Una de las grandes alegrías que iluminaron los últimos años de su vida fué el cambio de Gobierno que se produjo con la subida al trono de Luis XVI, y de la que él esperaba una era nueva y mejor para Francia. Aclamó los nombramientos de ministros hechos por el nuevo rey, aunque no le agradaba la restauración de los antiguos parlamentos ni podía ver con buenos ojos la medrosa devoción del monarca. Lo ensalzó en un poema alegórico titulado *Sesostris* y procuró ganarse con una comedia musical la voluntad de su hermano, el conde de Provenza. Pero la figura del Gobierno que más suscitaba su entusiasmo era la de Turgot, el reformador de la Hacienda Pública, y supo aprovechar la buena disposición de ánimo de este ministro para conseguir que la comarca de Gex, de la que formaba parte el señorío de Ferney, se

redimiese mediante el pago de una suma anual de todas las mortificaciones de los recaudadores de impuestos. "¡Estamos metidos hasta el cuello en la edad de oro!", gritó. Sin embargo, pronto, demasiado pronto, había de tener ocasión de renovar sus inquebrantables simpatías al ministro y reformador Turgot, con motivo de su separación del cargo, en un poema titulado *Epístola a un hombre.*

Voltaire estaba firmemente convencido de que, gracias a sus esfuerzos y a los de sus amigos, había alumbrado para su país una especie de edad de oro, no pasajera, sino permanente. "Bendigamos —escribía a D'Alembert en 1767— la venturosa revolución que se ha operado en los espíritus durante los últimos quince a veinte años y que ha superado mis esperanzas." Y el mismo año, en otra carta escrita al mismo amigo: "No cabe duda de que la era de la razón ha comenzado. ¡Dámoste eternas gracias por ello, oh Naturaleza!"

Sin embargo, casi siempre que Voltaire expresa su gozo por este cambio expresa una reserva altamente significativa: "Debemos darnos por satisfechos —escribe por aquellos mismos días también a D'Alembert— con el desprecio en que la infame ha caído entre todas las gentes honradas de Europa. Era todo lo que podíamos apetecer y todo lo que se necesitaba. Jamás pudimos tener la pretensión de hacer abrir los ojos a los zapateros y a las criadas; eso es incumbencia de los apóstoles." Es el mismo pensamiento que antes expresara con las siguientes palabras: "No se trata de impedir a nuestros lacayos que vayan a misa o al sermón; trátase de arrancar a los padres de familia a la tiranía de los estafadores y de difundir el espíritu de la tolerancia." Y en 1769: "Pronto tendremos un nuevo cielo y una tierra; para las gentes honorables, quiero decir, pues para la plebe cuanto más estúpidos sean el cielo y la tierra, mejor."

Gentes honorables y plebe, *honnêtes gens* y *canaille:* tales son las dos clases de hombres entre las que se abre, según Voltaire, fiel también en esto a su dualismo, un abismo infranqueable, por virtud del cual sólo a los primeros puede llegar la luz de la Ilustración, mientras que los otros se hallan condenados a vivir sumidos en las perpetuas tinieblas de la estupidez. Es verdad que en su *Sermón de los Cincuenta* había dicho de pasada que el pueblo no era tan necio como solía pensarse, que lo único que necesitaba era tener el valor de marchar hacia adelante, que ya había aprendido a prescindir de algunos de los alimentos de la superstición y que,

tarde o temprano, acabaría por remontarse hasta un culto de la divinidad limpio de toda impureza.

Pero, en este pasaje incidental, es su brío de predicador, evidentemente, el que le hace sobreponerse de un modo pasajero a los límites de sus verdaderas esperanzas. No en vano en su *Siècle* manifiesta una vez que la razón tiene que empezar por asentarse en las cabezas mejores, de donde descenderá paulatinamente a las otras, para acabar imperando también sobre el pueblo, que no la conoce, pero que la reconocerá a la postre, cuando vea cómo le rinden culto los de arriba. También aquí, si nos fijamos, nos damos cuenta de que lo que dice en favor de la capacidad de cultura del pueblo es algo puramente superficial y aparente: dice, en puridad, que el pueblo sólo podrá llegar a educarse por imitación, nunca por impulso propio.

Esto refleja con bastante fidelidad el pensamietno político de Voltaire. El que reconociera la podredumbre del régimen feudal y de la jerarquía eclesiástica no quiere decir, ni mucho menos, que fuera un demócrata. Bajo una forma de gobierno puramente feudal —dice en el *Ensayo sobre las costumbres*— no pueden florecer las grandes ciudades, el comercio ni las bellas artes. Y lo que había para él de intolerable en el mal jerárquico del Estado católico lo formulaba como la contradicción de depender de un poder extraño dentro de casa. Pero, de otra parte, consideraba también como algo absurdo e imposible la igualdad, si se proponía destruir las diferencias sociales y ser algo más que la igualdad de los ciudadanos ante la ley.

En cuanto a la República, opinaba que eran muy pocas las que existían en el mundo, y que estas pocas debían su existencia a la protección del mar o de las montañas; rara vez eran los hombres, a su juicio, dignos de poder gobernarse a sí mismos. Para Voltaire, el arma más poderosa contra los restos del feudalismo y contra el funesto poder de la Iglesia, principalmente en Francia, seguía siendo el principio monárquico, y sólo deploraba que los príncipes no se diesen cuenta de que tampoco ellos debían apoyarse en los curas, sino en los filósofos.

"No se ha pensado —escribe a D'Alembert en 1765— que la causa de los reyes es también la de los filósofos; y sin embargo, es evidente que los sabios, que por serlo no pueden admitir dos poderes, constituyen el más importante sostén de la autoridad regia." Y más tarde, en 1768: "Los filósofos se encargarán de devolver algún día a los príncipes todo lo que les han robado los sacerdotes;

en pago de lo cual aquéllos enviarán a los filósofos a la Bastilla, lo mismo que nosotros mandamos al matadero a los bueyes que han labrado nuestros campos."

En esta idea se inspiraba también la conformidad de Voltaire con la disolución de los antiguos parlamentos, en los que veía otras tantas barreras que, combinadas con la jerarquía eclesiástica, se alzaban ante el espíritu reformador de la monarquía. Y no entibia en lo más mínimo sus convicciones el hecho de que el poder monárquico, en Francia, distase mucho de estar animado de ideas reformadoras. Lo estaba, en cambio, en otros países, en Prusia, en Rusia, en Suecia. Podía, por lo menos, llegar a adquirir ese espíritu, y lo adquiría en efecto dondequiera que sabía comprenderse a sí mismo y sus verdaderos intereses, mientras que la jerarquía eclesiástica veíase empujada en dirección contraria por todo lo que era y representaba.

Voltaire sentía una adhesión verdaderamente leal hacia la familia de monarcas vinculada al trono de Francia, hacia la dinastía de los Borbones. Aun prescindiendo de su entusiasmo por Enrique IV y de su predilección por Luis XIV, defendió siempre, durante todo su reinado y aun después de su muerte, cuando no se corría ningún peligro hablando mal de él, a un miembro tan indigno de esta dinastía y que tanta aversión personal le demostrara como Luis XV.

Jamás ni bajo ninguna clase de circunstancias desistió Voltaire de su principio de no esperar ninguna salvación de abajo, de la masa. Según él, eran los príncipes aliados con los filósofos y con las gentes cultas en general los que habían de traer al mundo tiempos mejores. "El pueblo —escribía allá por el año 1768— será siempre estúpido y bárbaro; es un rebaño de bueyes, que nenecesitan de yugo, aguijada y heno." Estas palabras indican claramente cómo Voltaire, uno de los principales fundadores del tiempo nuevo, seguía pisando con un pie en la era antigua y cuánta ventaja le llevaba en este punto Jean Jacques Rousseau. No cabe duda de que los hechos darán siempre la razón, hasta cierto punto, al primero; pero ello no quiere decir que no debamos atenernos siempre, como meta, con el segundo, al principio de que todos los seres humanos tienen el derecho y la capacidad de llegar a ser verdaderos hombres.

El anciano de Ferney no perdía de vista tampoco la marcha del mundo. Ya tuvimos ocasión de ver cuán atentamente había seguido en otro tiempo las guerras de Luis XV y Federico de Pru-

sia. La paz reinaba ahora en torno suyo y sólo en Polonia y en Turquía resonaba el estruendo guerrero. El reparto de Polonia en 1772 fué aprobado por Voltaire, quien lo reputaba necesario en aras de la civilización.

Seguía con viva simpatía las empresas de su imperial protectora Catalina de Rusia contra los turcos. En 1769 escribió a Federico diciéndole que ardía en deseos de ver a los bárbaros otomanos expulsados cuanto antes de la tierra de Jenofonte, Sócrates, Platón, Sófocles y Eurípides. Habría que emprender contra ellos una cruzada general, en vez de echar toda la carga de aquella santa empresa sobre los hombros de la emperatriz. Federico, al contestarle, no dejó de hacerle ver que aquellos clarinazos guerreros se avenían mal con sus acostumbradas prédicas sobre la paz; pero Voltaire no se dejó convencer y siguió preconizando la necesidad de expulsar a los turcos de Europa.

Voltaire en París. Homenajes y aclamaciones de la capital y descontento de la corte.

Ya en 1775 habíale escrito Federico a Voltaire, bromeando, que corría el rumor de que se disponía a trasladarse a París y Versalles para que Luis XVI ciñera su frente con la corona de laurel. Y era verdad que se difundían y comentaban ciertas manifestaciones amistosas de la reina y de los príncipes acerca de Voltaire; estas especies llegaron hasta Ferney, y mientras el poeta prestaba a aquellos rumores su oído atento, la sobrina Denis procuraba engrosar todo lo que podía las tentadoras resonancias. La vida solitaria que ahora llevaban los moradores del palacio de Ferney hastiaba mortalmente a aquella vacua personilla. Aguardaba con impaciencia la muerte del tío para retornar a París convertida en rica heredera y disfrutar en la grata ciudad de su veranillo de San Martín; pero el buen tío, a pesar de sus achaques, no daba señales de abandonar el mundo de los vivos, y la sobrina iba pasando ya del otoño al invierno.

No quedaba más solución que animarle a que él mismo se trasladara a París. La sobrinita contaba ahora con dos eficaces aliados para llevar a cabo su plan. Hacía dos años que había traído a su lado, con el consentimiento de su tío, a una señorita Variecourt, hija de un oficial sin recursos, la cual había contraído matrimonio con un marqués de Villette, hombre corrompido, pero que había sabido hacerse querer de Voltaire como espíritu ingenioso. La jo-

ven pareja, instalada todavía en el palacio de Ferney, conspiró con la sobrina para 'onvencer al anciano de que emprendiera el largo y para él peligroso viaje.

Confabulados los tres, hicieron que les escribiesen desde París y Versalles toda clase de cartas en las que sólo se hablaba de las simpatías y la admiración que el gran poeta tenía entre las augustas personas de la corte. Aquello no dejaba de hacer mella en Voltaire, pero no acababa de decidirlo a ponerse en camino. Envió a París una nueva tragedia titulada *Irene,* fruto de sus ochenta y tres años, y los interesados en sacarlo de Ferney para llevarlo a la capital supieron convencerlo de que sería imposible ponerla en escena adecuadamente sin su presencia personal. La ternura del anciano autor por aquel fruto senil de su ingenio pudo más que todo. Fué acordado el viaje a París. Pero solamente por seis semanas. También la colonia de Ferney tenía en su corazón el puesto de un hijo predilecto y no era todavía lo bastante fuerte para poder prescindir de su padre.

Voltaire púsose en camino el 5 de febrero de 1778, acompañado de su secretario, precedido por su sobrina y el matrimonio Villette, que habían salido de Ferney dos días antes. La separación de los colonos de Ferney fué bastante triste, y se derramaron lágrimas por ambas partes. Pero durante el viaje, que fué de seis días, el anciano viajero mostróse extraordinariamente animado; charlaba con su secretario y hacía que éste le leyera, y a ratos leía él mismo o dormitaba; en las paradas que hacían para pernoctar, la alegría de que daba muestras llenaba de asombro a su compañero de viaje. Cuando, en los límites de París, le preguntaron los aduaneros si llevaban contrabando, contestó que no, como no fuese su propia cabeza.

Era el 10 de febrero, a las tres y media de la tarde, cuando el coche se detuvo delante del hotel del marqués de Villette. Voltaire sentíase tan fuerte y animoso, que una hora después salió de casa, a pie, para visitar a su viejo amigo Argental. La primera noticia que oyó de sus labios fué la de la muerte del que fuera su discípulo, el actor Lecain. Voltaire, al escucharla, se echó a llorar como un niño, seguramente porque veía en ella, a su llegada a París, un mal presagio.

Al extenderse por la ciudad el rumor de la llegada de Voltaire, el salón de la casa en que se alojaba se llenó de gente y ya no llegó a verse vacío. No cesaban de llegar poesías, mensajes y diputaciones, entre ellas una comisión de actores que venían a tratar

del reparto de los papeles para la representación de la tragedia *Irene.* Voltaire recibía afablemente a todo el mundo, para todos tenía palabras amables e ingeniosas; todos salían encantados y él estaba como transportado por la embriaguez del triunfo. Apenas aparecía en la calle, era objeto de la atención general y del homenaje de las gentes. Los viejos le mostraban a sus nietos y los padres a sus hijos; estaba en la memoria de todos, principalmente, lo que hiciera por defender a la familia Calas. Pero no eran sólo los méritos y la fama mundial de aquel anciano lo que atraía la atención de las gentes; era también la extraña traza del viejo y su pintoresca vestimenta. Un traje rojo con cuello y vueltas de armiño, peluca de rizos negros sin espolvorear y en la cabeza un gorro rojo de cuatro picos también guarnecido de piel: era la indumentaria de una época pretérita. Añádase a esto la vieja carroza que había traído de Ferney, pintada de azul celeste tachonado de estrellas doradas: la carroza del Empíreo la llamaban los chistosos de París.

Entre tanto, mientras la capital tributaba sus homenajes al gran poeta tanto tiempo ausente de ella, las noticias que de Versalles llegaban no estaban muy a tono con lo que las cartas recibidas en Ferney hacían esperar. La impresión causada en la corte por la llegada de Voltaire fué de perplejidad. Algunos sintiéronse en ella francamente defraudados por el hecho, pero la mayoría mostráronse, en realidad, perplejos. El favor que algunos miembros de la corte dispensaban al anciano poeta carecía de una base sólida. En María Antonieta era el ansia concupiscente de la coronada hija de Eva por alcanzar el fruto prohibido o, mejor dicho, el afán de ver por sus propios ojos el viejo árbol del bien y del mal. El mísero Artois, en esta su fase de joven disoluto, creía tener en Voltaire al hombre que necesitaba, lo mismo que cincuenta años más tarde, siendo ya rey y al llegar, agotado, a la ancianidad, se echaría en brazos de los curas. El conde de Provenza mostrábase, como siempre, displicente y frío.

En cuanto al rey, no puede dudarse que en su prevención de limitados horizontes contra el poeta se mezclaba también algo de ideología; al fin y al cabo, no tenía él la culpa de que la naturaleza no le hubiese dotado de más espíritu ni la educación de más luces. Dícese que mandó buscar en el registro de órdenes de prisión de su antecesor para ver si se encontraba algún documen-

to que vedase estrictamente la estancia de Voltaire en París, pero que no se encontró nada de lo que se buscaba.

También se movió, naturalmente, el clero. El cura párroco de San Sulpicio, que era la parroquia en que estaba enclavado el hotel del marqués de Villette, asedió a las gentes de la casa con solicitudes para que le dejasen entrar a visitar al viajero, pero le dieron con la puerta en las narices. No obstante, a fuerza de importunar, consiguió su deseo, y como era un fanático altamente sospechoso, a quien sólo llevaba allí el afán de obligar al réprobo a confesarse, hubo que alejarlo de la casa por la violencia. También ofreció al viejo poeta sus servicios espirituales y fué admitido a su presencia un abate Gaultier, ex jesuíta y capellán del hospital de los Incurables. Un buen carnero, hubo de decir de él Voltaire, siempre cáustico.

Encontrábase en París por aquel entonces Benjamín Franklin, representando como embajador a la joven República norteamericana. Fué uno de los muchos que se presentaron a testimoniar su devoción por la persona de Voltaire. Llevó consigo a su nieto y pidió que el patriarca de las letras le diese la bendición. Voltaire puso la mano sobre la cabeza del niño arrodillado ante él, mientras pronunciaba estas palabras: "Dios, libertad y tolerancia." También se presentó a hacerle los honores madame Du Barry. ¿Por qué no? Al fin y al cabo, apenas habían pasado cinco años desde el día en que la ensalzara como la ninfa Egeria de aquel Numa (antes Trajano) que había pasado ya a mejor vida. De vez en cuando acudían también los actores para estudiar con él los papeles de la *Irene,* y en las horas que las visitas le dejaban libres y por las noches daba los últimos toques a esta nueva tragedia y dedicábase a preparar otras obras de teatro para su representación.

Voltaire cae enfermo. Sus confesiones y su profesión de fe.

Desgraciadamente, Voltaire estaba a punto de cumplir ochenta y cuatro años, su salud era delicada y llevaba ya mucho tiempo acostumbrado a una clase de vida completamente distinta de aquélla. A los árboles viejos no hay que trasplantarlos si no se quiere que mueran, dijo Tronchin, su juicioso médico. Aquel hombre casi centenario, trasplantado de la soledad del campo al tráfago de la capital, de la tranquila y apacible vida de su retiro a la ince-

sante agitación de la sociedad, no tardó en experimentar las funestas consecuencias del cambio. Empezaron a hinchársele las piernas de tanto estar de pie, y como a los catorce días de su estancia en París le sobrevino, estando en la cama dictando, un fuerte vómito de sangre. Hiciéronle una sangría con buenos resultados, pero siguió escupiendo sangre durante varias semanas. Los médicos ordenaron que el enfermo no hablase ni recibiera visitas, pero esta prescripción apenas fué respetada. En vez del reposo absoluto que necesitaba, el cuarto del enfermo se llenó de gritos y disputas, pues las gentes de la casa no lograban ponerse de acuerdo acerca del médico a quien debía encomendarse la curación del paciente.

Al mismo tiempo que al médico, había pedido Voltaire que le llevasen al abate Gaultier, pues no quería, según dijo, que su cadáver fuese arrojado al muladar con el de la pobre Lecouvreur. "Sabéis por qué os he llamado —dijo al abate al verle junto a su lecho, el 2 de marzo—; si os parece bien, vamos a despachar este pequeño asunto sin más demora."

El *abbé* escuchó su confesión. Le rogó que le extendiese una breve declaración escrita, y Voltaire lo hizo sin oponer resistencia. Mantenía en ella lo que ya tantas veces había declarado: que quería morir en el seno de la santa Iglesia católica apostólica romana, en la que había nacido, y que abrigaba la confianza de que la misericordia divina le perdonaría sus pecados; si había causado algún disgusto a la Iglesia, les rogaba a Dios y a ella que le perdonasen.

El abate le dió la absolución, y Voltaire, después de recibirla, le entregó 600 libras en billetes para los pobres de su parroquia.

El buen Wagnière, quien relata estos hechos como testigo presencial de ellos, no acierta a contener su indignación ante la debilidad de su señor al prestarse a suscribir semejante confesión, ni se explica la conducta de los amigos filosóficos de Voltaire que se mostraron de acuerdo con ella e incluso, como D'Alembert, se la aconsejaron expresamente. Wagnière era protestante, fracmasón y librepensador, un discípulo bastante aprovechado de su señor en materia religiosa; no pensaba, sin embargo, lo mismo que él acerca de los deberes que un hombre de su categoría tenía para con sus convicciones y para con su propia dignidad. Algunos días antes, habíale rogado que le manifestara cuál era su verdadero modo de pensar, en una situación tan seria como aquella en que se encontraba, ya casi a la vista de la muerte. Voltaire mandó que

le alcanzasen el recado de escribir y estampó las siguientes palabras, que todavía hoy se guardan en la Biblioteca de París:

> Muero adorando a Dios, amando a mis amigos, sin odiar a mis enemigos y aborreciendo la superstición.
>
> *Voltaire.*
>
> 28 de febrero de 1778.

Estas palabras, con excepción de las referentes a los enemigos, a las que no debemos dar mucho crédito, expresaban indudablemente el verdadero estado de conciencia de Voltaire, con el que la confesión puramente convencional hecha ante el abate no guardaba la menor relación. Hacen muy mal las gentes de iglesia al presentar aquella confesión como una prueba de que Voltaire cambió de modo de pensar al caer enfermo y sentirse cerca de la muerte. Básanse quienes dan crédito a esta afirmación en la experiencia de que son muchos los que, habiéndose burlado de la religión en vida, vuelven los ojos a la cruz a la hora de morir. El caso de Voltaire es muy distinto. Este hombre no se había limitado a burlarse de la religión cristiana, sino que la había estudiado a fondo y había meditado mucho sobre ella; sus burlas eran el resultado de sus reflexiones, además de ser el fruto de su travieso y vivo temperamento. Por otra parte, no creía que al repudiar el cristianismo repudiara toda religión.

Si algo hay indiscutible es que Voltaire no vaciló jamás en sus convicciones religiosas, ni en sentido negativo ni en sentido afirmativo. Así se desprende también, con una claridad bastante grande, del curso ulterior de la escena de la confesión. Después de darle la absolución, el abate quiso que el enfermo comulgara, pero éste le hizo observar que seguía escupiendo sangre. "Debemos tener cuidado —le dijo— que la del buen Dios no vaya a mezclarse con la mía." Y como un amigo le preguntara, días después, si realmente se había confesado, le contestó con estas palabras: "Según como se mire. No ignoráis cómo marchan las cosas en nuestro país; no hay más remedio que aullar un poco con los lobos; del mismo modo que si estuviésemos en las riberas del Ganges me gustaría morir con una cola de vaca en la mano."

Voltaire se repone. Una fiesta en el teatro. Planes de vuelta a Ferney.

Voltaire se repuso de su enfermedad. El 30 de marzo se sintió ya lo bastante fuerte para ser llevado en coche a la Academia,

donde se le recibió con grandes honores, haciéndole sentarse en el sitial del director. De allí se trasladó al teatro, para asistir a la sexta representación de su tragedia *Irene.* Ante los dos edificios se había aglomerado un enorme gentío para ver y aclamar al hombre consagrado por la fama. La gente le vitoreó con extraordinario entusiasmo, saltó a su coche, y delante del teatro, habiendo bajado de él, del brazo del marqués de Villette, le costó gran trabajo ganar la entrada al edificio, a pesar de los esfuerzos de la guardia que le abría camino.

Dentro del teatro, aglomerábase también la gente, principalmente las damas, para verle de cerca. La reina, que asistía a la representación de la Opera, manifestó su deseo de trasladarse a la Comedia y, según se cuenta, fué necesario que el rey le escribiese y enviase un billete rogándole que no se moviera de allí. Entre tanto, actores y público prepararon al viejo poeta una verdadera apoteosis. Fué saludado en el palco que ocupaba con una alocución poética, mientras en el escenario se rendían los mismos honores a un busto suyo, y los vivas y las aclamaciones no terminaban nunca. "Voy a morir asfixiado entre rosas", dicen que dijo el anciano, profundamente conmovido.

En Versalles, donde, mientras esto ocurría en París, se predicaba contra Voltaire desde el púlpito de la capilla de palacio, las noticias de aquel triunfo apoteótico produjeron gran descontento. Voltaire, que por fin veía claramente cuál era la verdadera situación, hacía planes para retornar a su retiro de Ferney. Animábale en estos planes su secretario, que además de haber dejado en Ferney a su mujer y a sus hijos, estaba seriamente preocupado por la salud de su señor. El plan tenía el asentimiento de Tronchin, el médico ginebrino residente ahora en París, y en el mismo bando se contaba también el leal Dupuits, quien había venido también, por aquellos días, a la capital francesa. La sobrina, naturalmente, no cabía en sí de indignación. "¿Es posible —exclama, a cada paso—. ¿De modo que quiere volverse a Ferney, y no tendré más remedio que acompañarlo y encerrarme con él en aquel rincón?"

Hacían causa común con ella los Villettes y abundaban en la misma opinión algunos amigos bienintencionados de Voltaire, pero que no acababan de darse cuenta cabal de cuál era su estado de salud, como D'Alembert, quien movió a la Academia Francesa a que tomase el acuerdo de nombrar a Voltaire director para el próximo trimestre, y los masones de la logia de las Nueve Her-

manas, que le preparaban una solemne recepción. Por fin, el anciano poeta se decidió a comprar una casa que estaban acabando de construir en la calle de Richelieu; pidió, sin embargo, que le dejasen volver, por lo menos, dos meses a Ferney con objeto de arreglar sus asuntos. Había que impedir aquello a todo trance, pues ¿quién podía estar seguro de que, al verse de nuevo entre las montañas de su amado Jura, no decidiera permanecer y morir allí?

El rey había salido al paso de las mortificaciones del clero contra Voltaire diciendo que no tardaría en regresar a Ferney y que se le dejase morir tranquilo en su retiro. La astuta sobrina hizo que un cortesano le escribiera un billete en que le decía que, si su tío salía de París, las autoridades darían inmediatamente una orden prohibiéndole volver a pisar sus calles, vejatoria medida a la que sólo podría sustraerse permaneciendo en la capital.

Por fin, el anciano se decidió a quedarse en París y, para que no lo hicieran cambiar de opinión, fué enviado Wagnière a Ferney para que recogiera y trasladase los papeles más importantes que allí habían quedado. Tomáronse, además, las medidas necesarias para que no regresase tan pronto, ni al volver encontrase ya vivo a su señor. Desde la fecha de su partida de París, que se efectuó el 1º de mayo, carecemos, pues, de las noticias precisas y detalladas que hasta entonces había venido dándonos en sus memorias; lo único que sabemos acerca de los últimos días de Voltaire es lo que el propio secretario averiguó a su vuelta a París y lo que nos cuentan las cartas y los recuerdos de otras personas.

Nueva enfermedad y muerte de Voltaire. Su tumba. Oración necrológica de Federico el Grande. Testamento de Voltaire y vicisitudes de su cadáver.

Voltaire entregóse con gran entusiasmo a las funciones de su nuevo cargo de director de la Academia Francesa. Habló a sus compañeros, deliberó con ellos y los convenció de la necesidad de que la Academia acordara proceder a una nueva redacción de su Diccionario, encargándose él personalmente de la letra A.

Al notar que las fuerzas no le respondían para un trabajo tan intenso como aquél, procuró, llevado de su impaciencia, reanimarlas por medio de grandes dosis de café y, en vista de que ello recrudecía sus crónicos padecimientos de la vejiga, recurrió para calmar sus dolores a medicamentos de su propia invención, principalmente

a un preparado de opio, con los que sólo consiguió destrozar completamente su organismo.

Acerca del curso ulterior de la enfermedad de Voltaire y de los últimos días y horas de su vida parece haber cierta contradicción entre las noticias de D'Alembert, quien le visitó asiduamente, y las de Tronchin, su médico, a quien se avisó demasiado tarde para que le asistiera. Según la primera carta que fué enviada a Federico de Prusia con detalles sobre la muerte de Voltaire, el opio injerido sumió al enfermo en un estado de continuo aletargamiento, durante el cual se quejaba dulce y suavemente de haber venido a París para morir; según las posteriores averiguaciones de Wagnière, quejábase también de estar abandonado de todo el mundo, de que hubiesen alejado de su lado a su más fiel servidor y de que no mandasen llamar al notario, requerido por él.

Tronchin, en cambio, en carta escrita a Bonnet, dice que el enfermo estaba agitadísimo, compara su muerte a una tempestad y dice que recordaba a las furias de Orestes. Sin embargo, mientras que puede sospecharse que D'Alembert, como amigo y correligionario del moribundo, quiso tal vez suavizar apologéticamente el espectáculo de su muerte, el médico Tronchin, al asegurar que la muerte de Voltaire habría servido para afirmarle, si lo hubiese necesitado, en sus convicciones religiosas, se presenta como un hombre que consideraba funestos los principios ideológicos del poeta y que habla influído por esta preocupación.

En lo que ambas versiones coinciden, pues D'Alembert lo consigna expresamente, es en apreciar que Voltaire abandonó la vida de mala gana. Pero el propio Tronchin atribuye la agitación del enfermo en sus últimos días, no precisamente a los remordimientos de conciencia o al miedo a los tormentos del infierno, sino a la obsesión de dejar inacabado el Diccionario de la Academia, con lo que viene a atestiguar que lo que hacía aferrarse a la vida a Voltaire, al más laborioso de los hombres, era aquel dulce hábito del trabajo y la creación, del que no acertaba a separarse. Algo parecido a esto pudo observarse también en los últimos momentos de Goethe; con la diferencia de que el dolor que en él, gracias a la profunda armonía de su temperamento, se resolvió en esperanzada resignación, debió de tomar en Voltaire, a quien no había sido dada aquella armonía de espíritu, la forma de aquella prisa e impaciencia que tan penosa impresión causaron en quienes le vieron morir.

Comprendiendo claramente que se acercaba el fin, los que estaban a su lado mandaron llamar al abate y al cura párroco.

El primero pronunció junto a la cabecera del moribundo algunas palabras exhortándolo a la resignación; el cura, en cambio, preguntóle con estentórea voz si creía en la divinidad del Redentor, a lo que Voltaire se volvió hacia la pared, diciendo que le dejasen morir en paz. Exhaló el último aliento el 30 de mayo, a las once y cuarto de la noche.

Siete años antes, había escrito Voltaire a Federico: "No temo a la muerte que se acerca pisando recio, pero siento una invencible aversión contra el modo como se muere dentro de nuestra santa Iglesia católica apostólica romana. Encuentro indeciblemente ridículo que le den a uno los santos óleos para partir al otro mundo, como cuando se manda aceitar el eje del carruaje para salir de viaje. Tanto me repugna esta necedad y cuanto con ella se relaciona, que estoy tentado a mandar que me lleven a Neuchâtel para tener el gusto de morir dentro de vuestro territorio." Y pocos meses antes de su muerte, en noviembre de 1777, había escrito al mismo Federico: "He cumplido ochenta y cuatro años y siento mayor aversión que nunca por los santos óleos y por quienes los administran." Afortunadamente para él, no tuvo que pasar por ese trance.

Voltaire había mandado construir para él un sepulcro junto a la iglesia de Ferney. Más tarde cambió de parecer y ordenó que se le enterrara en el cuarto de baño de su palacio. Por razones que se ignoran, sus deudos no dieron cumplimiento a su voluntad. El cura de la parroquia de París en que había muerto, seguro de que su decisión sería apoyada desde arriba, denegó la necesaria autorización para que su cuerpo recibiera sepultura en sagrado. La familia no quiso que se presentara una protesta ante el Parlamento y prefirió que el cadáver, una vez embalsamado, fuese llevado con la mayor premura y el mayor recato posibles a la abadía de Scellières, cerca de Troyes, en la Champaña, cuyo abad era un sobrino de Voltaire llamado Mignot. Allí recibió cristiana sepultura el cuerpo del poeta el 2 de junio, en la iglesia del convento, después de unos solemnes oficios de difuntos.

Pronto había de demostrarse que las prisas estaban más que justificadas. Apenas habían dado tierra al cadáver cuando llegó una orden del obispo de Troyes prohibiendo la inhumación. Era ya tarde; tal parecía como si hasta en el momento mismo de su entierro hubiera querido Voltaire jugar una mala pasada a la clerecía.

Estaba Federico de Prusia entregado de lleno a los preparativos para la guerra de sucesión a la corona de Baviera cuando le

llegó la noticia de la muerte de Voltaire. Sus muchas ocupaciones no le impidieron pronunciar, primero en el campamento de Schatzlar y más tarde en Breslau, un discurso a la memoria del muerto, que el 26 de noviembre del mismo año volvió a tener por escenario la Academia de Ciencias de Berlín. Dícese que, seis años después, al ver la luz los malignos recuerdos sobre la vida privada del rey de Prusia, que Voltaire no había publicado, pero que eran obra de su pluma, Federico los recibió con bastante ecuanimidad. Acordábase, seguramente, de lo que veinticuatro años antes, en contestación a una carta en que Voltaire tocaba el tema de la muerte, contestara al gran poeta: "Sé que os daréis la satisfacción de recitar sobre mi tumba un maligno responso; no creáis que voy a tomároslo a mal, y de antemano os otorgo mi absolución."

En su testamento, Voltaire instituía heredera universal a su sobrina Denis, distribuyendo legados entre el resto de sus parientes. No habían pasado tres meses de la muerte de su tío cuando madame Denis vendió aquella posesión de Ferney por ella tan aborrecida al marqués de Villette, quien tampoco la retuvo durante mucho tiempo. El lugar, ahora privado del cariño y de los cuidados de su fundador, volvió a caer en la pobreza y el abandono de que él los sacara. La heredera universal, mujer de sesenta y cuatro años, casó al siguiente con un tal Duvivier. La biblioteca de Voltaire fué comprada por la emperatriz Catalina, quien hizo que se la llevase a San Petersburgo Wagnière, el fiel secretario de los últimos años del gran poeta, a quien asignó una pensión vitalicia, supliendo con este acto de justicia lo que Voltaire se olvidara de hacer o se viera impedido de realizar.

El cadáver descansó durante once años en la cripta del convento de Scellières. Allí estaba cuando estalló en París la revolución. Dos años después, en mayo de 1791, la Asamblea Nacional acordó que los restos de Voltaire se trasladaran a la que fuera iglesia de Santa Genoveva, convertida en Panteón. Veintinueve años más tarde, el nuevo rumbo de los tiempos restituyó el Panteón a su primitivo destino de templo y los huesos de los dos réprobos fueron desahuciados de la cripta y trasladados a una bóveda situada debajo del atrio de la iglesia. Allí los dejaron tranquilos otros diez años, hasta que vino la revolución de Julio, la cual devolvió las asendereadas reliquias a su antigua tumba. Por lo menos en apariencia, pues más tarde circuló en los periódicos la noticia de que, al tratar de hacer el traslado, no se había encontrado resto alguno, atribuyéndose esto, siempre según los rumores que se echaron a rodar,

a que el clero había tenido buen cuidado de espolvorear cal sobre los huesos, cuando fueron cambiados de sitio en la época de la Restauración, para hacerlos desaparecer. De ser esto cierto, habría hecho, sin saberlo, que los despojos de Voltaire, del Anticristo, corriesen la misma suerte que los restos mortales de Cristo, que, al parecer, desaparecieron también sin dejar rastro.

Consideraciones finales.

Si, habiendo llegado al final de nuestro viaje, echamos una mirada retrospectiva y recapituladora a la vida de Voltaire, vemos, en cambio, que queda en nuestras manos un considerable resto mortal de su carácter, una especie de precipitado terrenal de su espíritu, del que podemos decir con los ángeles de la segunda parte del *Fausto* que "es impuro". Y no porque encontremos en él, como acontece hasta con los más nobles de los hombres, ciertos defectos achacables a las flaquezas de la naturaleza humana. No; en Voltaire encontramos, además de flaquezas, maldades, y estas manchas, lejos de desaparecer bajo el brillo de sus méritos y virtudes, contrastan vivamente con éstos, y unos y otras, juntos, envuelven su personalidad en una luz desigual y extraña.

Nos habla la Epístola de San Judas de cuando el Arcángel Miguel contendía con el diablo, disputando sobre el cuerpo de Moisés, disputa que seguramente se ventilaría en breves instantes; en cambio, si se hubiese librado una contienda semejante en torno al cadáver de Voltaire, probablemente duraría hasta hoy, y aún seguiría sin dirimir. El hecho de que la estampa de su carácter, para decirlo con las mismas palabras del poeta, aparezca todavía borrosa e indecisa débese en buena parte, no cabe duda, a la controversia entre los dos bandos del favor y el odio, que se la disputan y la tergiversan, cada cual a su modo, pero también y sobre todo a las contradicciones que se revelan en el carácter de este hombre y muchas de las cuales han ido apareciendo con colores bastante desagradables en el curso de nuestra exposición.

Ni podemos aceptar tampoco aquella pretendida solución del enigma con la que acabó contentándose Federico de Prusia: separar el talento del carácter, proyectar toda la luz sobre el primero y todas las sombras sobre el segundo, deplorar que un espíritu tan grande se albergase en un hombre tan pequeño. Eso sería conceder demasiado al talento y demasiado poco al carácter. También el ta-

lento de Voltaire tenía sus defectos, como su carácter sus partes buenas; no sólo eso, sino que los defectos y las virtudes que en cada uno de estos dos lados de su personalidad observamos guardan una correlación casi perfecta con los que se aprecian en el otro.

Enumerando los méritos que un escritor debe reunir y que forman una larga relación, Goethe echa de menos en Voltaire dos solamente: la profundidad y la perfección; Schiller, comentando este juicio, opina que debería añadirse otro: la afabilidad. Pero esta cualidad pertenece más bien al carácter que al talento y corresponde sobre poco más o menos a lo que en éste es la profundidad. Y aquella perfección en el modo de realizar sus obras que Goethe echa de menos en el escritor francés viene a ser, en el hombre, la pureza, la pulcritud de carácter, cualidad cuya ausencia apreciamos también en Voltaire.

Sin embargo, no debemos forzar demasiado este paralelo entre el escritor y el hombre, en nuestro juicio sobre Voltaire. En él como en todo el mundo, nos encontramos con que es más fácil ponderar y enjuiciar el talento a través de las obras que juzgar el carácter a la luz de los actos. Sabemos por numerosos ejemplos que la claridad del espíritu no lleva siempre aparejada la profundidad y que la agilidad y la gracia en la forma distan mucho, a veces, de la perfección, sin que se nos ocurra ver en ello ninguna clase de contradicción.

En cambio, cuando nos encontramos con que el mismo hombre, al lado de numerosas pruebas de avaricia y de codicia, da una serie de muestras indiscutibles de generosidad y grandeza de corazón; cuando vemos cómo el mismo hombre a quien el espectáculo de la injusticia mueve al más hermoso sentimiento de solidaridad y empuja a la abnegación y al sacrificio, se deja arrastrar otras veces a los sentimientos más mezquinos e irreconciliables de venganza o de rencor por cualquier herida causada en su vanidad o en su interés; cuando lo vemos hacerse tan acreedor en unos casos al predicado de magnánimo como merecedor en otros del de perverso, ya nos resulta más difícil, aunque la cosa no tenga nada de excepcional, compaginar estos lados contradictorios en un mismo carácter y emitir acerca de éste un juicio armónico y seguro. En uno de los diálogos de Platón dice Sócrates que, examinándose por dentro, no sabe si es una bestia más ladina y turbulenta que Tifón o un ser manso y sencillo que participa de la naturaleza divina y pura. Respecto a Voltaire, el juicio no es, desgraciadamente, dudoso: tiene mucho más de lo primero que de lo segundo; aquella parte de la

naturaleza divina que le tocó en suerte se pierde en él entre la maraña tifónica y demoníaca.

Es curioso, por lo demás, que todo lo que el carácter de Voltaire tiene de misterioso cuando lo contemplamos como una figura humana de por sí, como un objeto puramente biográfico, lo tiene de claro, de diáfano, el hombre tan pronto como lo situamos dentro del panorama histórico de que forma parte. Es mucho más fácil para nosotros decir qué debió hacer o qué hizo que averiguar lo que fué.

Sonará a algo muy extraño caracterizar a un hombre como Voltaire con un término tomado del lenguaje de la devoción, y sin embargo, cuando lo contemplamos encuadrado dentro de su siglo, nos viene involuntariamente a las mientes la idea de un instrumento divino. Si tal cosa existe, debemos reconocer que jamás hubo ninguno mejor ensamblado y que funcionase de un modo más perfecto. ¿Qué queremos decir con esto? Pura y simplemente, que era la de Voltaire una de esas disposiciones de espíritu que, habiendo sido formadas ya bajo las condiciones de una época, se desarrollan a tono con las necesidades y las características de ésta y acaban sintiéndolas dentro de sí y poniéndose al servicio de ellas. Cuanto mayor y más acomodado a su época sea el talento del individuo, cuanto más perfectamente se asimile los elementos de cultura de su tiempo y de un modo más vivo sienta como propias las necesidades de éste, más extensa y más profunda será la influencia que ejerza.

Pues bien, Voltaire es un ejemplo excepcionalmente elocuente de esto que decimos. Y, enfocando así su personalidad, descubrimos un punto de vista nuevo para poder juzgar sus defectos y sus vicios. Estos aparecen ahora, en parte, como otras tantas consecuencias naturales de su tiempo y de las deformaciones de éste y en parte incluso como otros tantos medios para su transformación. Lo que la época en que vivió Voltaire necesitaba no era una luz serena y pura, sino una hoguera crepitante y centelleante. No era su misión sacar de las entrañas de la naturaleza y del espíritu humano una nueva verdad, sino difundir la verdad ya descubierta, hacerla comprensible y atractiva para los círculos más amplios y, sobre todo, quitar de en medio todo lo que estorbase a su difusión, lo podrido y lo caduco, los abusos y los prejuicios.

Nada mejor para lograr lo primero que la gracia y la ligereza en las palabras, nada más eficaz para conseguir lo segundo que la burla y la broma, y en una y otra cosa era Voltaire maestro consumado e insuperable. Tan arduas empresas era necesario abordarlas por muchos puntos al mismo tiempo, atacar una y otra vez, sin des-

canso, cada vez de un modo distinto y en ocasiones, para variar, con la violencia y la pasión de tropas lanzadas al asalto, y nadie más multiforme, más dinámico, más ubicuo e incansable que Voltaire. Finalmente, ¿cómo concebir este dinamismo, esta agilidad vertiginosa sin irritabilidad, cómo hacer compatible la burla y el sarcasmo, el odio y la cólera con la serenidad y la moderación?

Pero entiéndase bien que al decir que incluso los vicios y defectos de Voltaire fueron, en buena parte, medios eficaces para su obra, no queremos decir, ni mucho menos, que dejaran de ser, por eso, vicios personales. No cabe duda de que lo eran y lo revela mejor que nada el hecho de que como tales fuesen castigados. Voltaire fué la primera víctima de su vanidad, de su espíritu vengativo, de su codicia. Estos vicios rara vez le dejaban disfrutar plena y jubilosamente de su fuerza, de sus virtudes, de su valer; sacrificó penosamente la mayor parte de su vida a fines secundarios y completamente indignos de él. Como todos nosotros, sólo fué feliz cuando supo ser bueno.

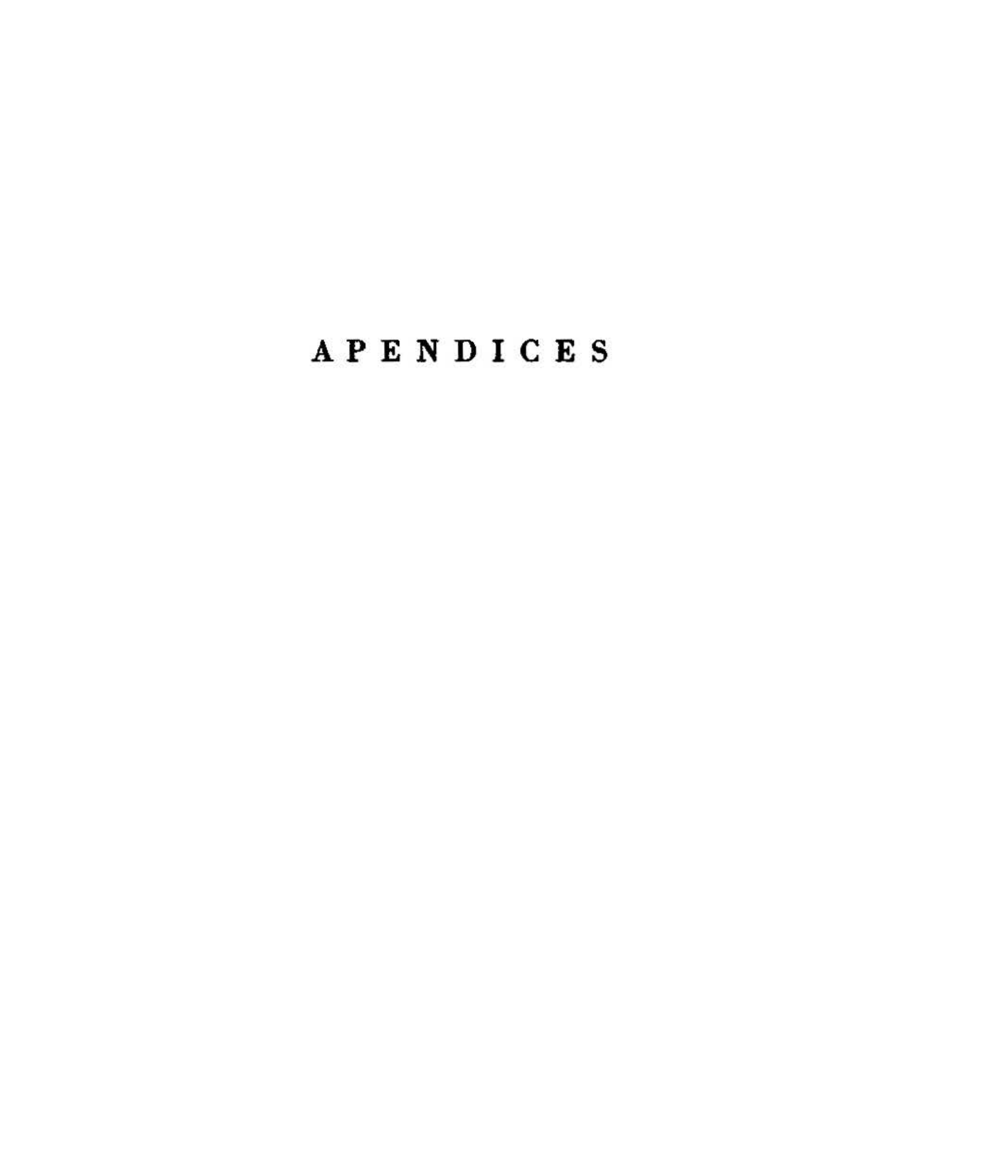
Mas ahora que ya sabemos que no le fué perdonado el castigo por lo que de reprobable había en él, podemos entregarnos con mayor tranquilidad de conciencia a la admiración de sus brillantes dotes intelectuales, al reconocimiento de su obra portentosa. Hizo con sus talentos lo mismo que con su dinero; no los enterró como un tesoro, sino que se dedicó a especular con ellos. Trabajó como pocos hombres en el mundo, y el trabajo es siempre digno de admiración y de respeto. Su trabajo consiguió, además, frutos tan brillantes como el de muy pocos, y como de ellos nos beneficiamos también nosotros, justo es que le estemos agradecidos. Limpió la atmósfera del pensamiento humano de multitud de miasmas que la infestaban. Rompió o, por lo menos, limó muchas de las cadenas que oprimían la vida humana.

Es cierto que nuestras posiciones son hoy otras, que hemos hecho progresos considerables sobre su tiempo; pero bien podemos afirmar que no habríamos avanzado con paso tan rápido y seguro si él no hubiese ido delante abriendo trocha con su afilada hacha. Vinieron tras él otros a quienes fué dado realizar lo que no había podido realizar él. Y si el certero instinto del pueblo francés tuvo el acierto de enterrar junto a él, en el Panteón, como su otra mitad complementaria, a aquel Rousseau a quien tanto detestara en vida, estamos seguros de que en los Campos Elíseos nuestro Lessing alemán no rehusará admitir junto a su sombra, como la de un colaborador y hermano de armas francés, la del autor de *Mahoma,* a

pesar de que en vida lo considerase poco respetable en lo moral y poco afín a él en lo poético. No en vano Schiller, al concebir el plan de un poema épico sobre Federico el Grande, pensaba glorificar también en él la figura de Voltaire como prototipo del "pensador libre".

En una palabra, aunque a Margarita no le hiciese ninguna gracia la cara de aquel personaje que con gran dolor de su corazón veía siempre junto a su amado Enrique, tiene razón Fausto cuando dice que en el mundo tiene que haber también espíritus como el de Mefistófeles. Y son también suyas, y también probablemente verdaderas, las palabras de que entre los espíritus de la negación no son los traviesos los que más ofenden al Señor.

APENDICES



Apéndice I

LA COMIDA DEL CONDE DE BOULAINVILLIERS*

por

VOLTAIRE

PRIMER DIALOGO

ANTES DE COMER

El abate Couet. — ¿Creéis, señor conde, que la filosofía sea tan útil al género humano como la religión católica apostólica romana?

El conde de Boulainvilliers. — La filosofía abarca sobre todo el universo, mientras que vuestra Iglesia sólo domina una parte de Europa, e incluso en ella no carece de enemigos. Debéis confesar que la filosofía es mil veces más saludable que vuestra religión,

* V. supra, pág. 198. El diálogo que lleva por título *Le dîner du comte de Boulainvilliers* vió la luz por vez primera en 1767. Primero se publicó como escrito anónimo; más tarde, al apuntarse sospechas sobre su verdadero autor, éste se lo atribuyó a un tal Saint-Hyacinthe, simulando que existía una edición holandesa de 1728. Todos los personajes del diálogo son reales y habían sido conocidos por el autor en su juventud. El conde de Boulainvilliers había muerto en 1722, el abate Couet en 1736, el abate de Saint-Pierre en 1743, Fréret en 1749. *El conde* había escrito diversas obras sobre temas de la historia de Francia, una biografía de Mahoma y algunos estudios sobre la vida y obra de Spinoza, al parecer solamente con la mira de encontrar refutadores. Era además un gran entusiasta de los horóscopos y había pronosticado a Voltaire que moriría a la edad de treinta y dos años. Fréret, amigo del conde, era un polihistórico y había escrito, sobre todo, algunas obras sobre la primitiva historia del cristianismo, en las que desarrollaba puntos de vista críticos muy libres y atrevidos. *Couet,* canónigo de Notre-Dame y gran vicario del cardenal De Noailles, habíase interpuesto dos veces en el camino de Voltaire. En castigo de ello, nuestro autor, siendo joven, le birló lindamente una querida, episodio del que nos habla la *Epître a Mad. de G****, y más tarde lo involucró de un modo harto desagradable para él en la historia de un supuesto milagro que interesó mucho a Voltaire como investigador. Finalmente, el *abate de Saint-Pierre* era un filantrópico soñador, conocido principalmente por su proyecto sobre la paz perpetua, que siendo ciertamente un sueño para su época, llegaría, sin embargo, a la vuelta del tiempo, a ver realizadas algunas de sus ideas.

por lo menos tal y como ésta viene practicándose desde hace mucho tiempo.

El abate. — Me asombráis. ¿Qué entendéis vos por filosofía?

El conde. — El razonable amor por la sabiduría, apoyado en el amor al Ser eterno, que recompensa la virtud y castiga el crimen.

El abate. — ¿Y qué es sino lo que nuestra religión proclama?

El conde. — En ese caso, estamos de acuerdo. Yo soy un buen católico y vos un buen filósofo; nada tenemos que echarnos en cara. No deshonremos nuestra religiosa y santa filosofía con sofismas y necedades que ultrajan la razón ni con la desenfrenada concupiscencia de los honores y las riquezas, que corrompe todas las virtudes. Escuchemos las verdades y la moderación de la filosofía, y veremos entonces como ésta adopta a la religión como hija suya.

El abate. — Os diré, si me permitís, que esas palabras vuestras huelen demasiado a herejía.

El conde. — Mientras habléis de herejías y de hogueras en lugar de emplear razones, sólo os seguirán los hipócritas y los tontos. La convicción de un solo hombre prudente y sabio vale más que las fantasmagorías de los bribones y la sumisión servil de mil necios. Me habéis preguntado qué entiendo por filosofía; permitidme que, a mi vez, os pregunte qué entendéis vos por religión.

El abate. — Necesitaría mucho tiempo para explicaros todos nuestros dogmas.

El conde. — Ya es ése un argumento grave en contra vuestra. Mientras vos necesitáis voluminosos libros, a mí me basta con cinco palabras: *honra a Dios, sé justo.*

El abate. — Jamás ha dicho lo contrario nuestra religión.

El conde. — Me agradaría no encontrar en vuestras Escrituras ideas contrarias a éstas; sin embargo, hallo en ellas estas palabras crueles: *Fuérzalos a entrar*[1], tan bárbaramente interpretadas; y estas otras: *No penséis que he venido para meter paz en la tierra: no he venido para meter paz, sino espada*[2]. O aquellas que dicen: *Y si no oyere a la Iglesia, tenle por profano y publicano*[3]. Y otras cien por el estilo, que ahuyentan al sentido común y al sentido de humanidad. ¿Acaso hay nada más duro y más odioso que esta sentencia: *Por eso les hablo en parábolas, porque viendo no ven y oyendo no oyen ni entieden?*[4] ¿Es así, acaso, como se expresan la bondad

[1] San Lucas, 14, 23.
[2] Ibídem, 10, 34.
[3] Ibídem, 17, 18.
[4] San Lucas, 8, 10.

eterna y la eterna sabiduría? El Dios de todo el Universo, que se hace hombre para llevar la luz y la dicha a todos los hombres, ha podido decir: *No soy enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel,*[1] es decir, para salvar a una pequeña comarca de treinta leguas a lo sumo. ¿Es posible que este Dios a quien se presenta reclamando el tributo de capitación, haya dicho a sus discípulos que nada tenían que pagar, que *los reyes sólo cobran los tributos de los extraños, que los hijos son francos?*[2]

EL ABATE. — Esas palabras que tanto os escandalizan aparecen explicadas en pasajes de sentido totalmente diferente.

EL CONDE. — ¡Santo Cielo! ¿Qué Dios es ése, que necesita de ser comentado y que aparece diciendo constantemente una cosa y la contraria? ¿Qué legislador es ése que nada ha escrito? ¿Y cómo considerar divinos esos cuatro libros, cuya fecha se ignora y cuyos autores son tan poco veraces que se contradicen en cada página?

EL ABATE. — Ya os he dicho que es posible poner en concordancia todo eso. Confesadme, al menos, que os gusta el Sermón de la Montaña.

EL CONDE.— Sí, se pone en boca de Jesús que cualquiera que dijese a su hermano "Raca" será culpado del concejo.[3] ¿Y qué otra cosa hacen vuestros teólogos todos los días? Dijo que había venido para cumplir la ley de Moisés[4] que a vosotros tanto os horroriza. Preguntó: si la sal se desvaneciera en la tierra, ¿con qué será salada?[5] Proclamó: bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos.[6] Sé también que se le atribuyen estas palabras: lo que tú siembras no se vivifica si no muriere antes;[7] el cielo es un grano de mostaza[8] o un capital prestado a réditos.[9] En otro pasaje aparece diciendo que no hay que dar de comer a los amigos y a los parientes cuando son ricos.[10] Tal vez estas palabras tuvieran un sentido plausible en la lengua en que fueron pronunciadas. Acepto de buen grado cuanto puede inspirar sentimientos virtuosos. Mas tened la bondad de decirme qué pensáis de este otro pasaje: "Es Dios quien me ha formado. Dios está en todas partes y en mí: ¿osaría mancillarlo con acciones criminales y bajas, con palabras impuras, con infames deseos? ¿Podré, en mis últimos momentos, decir a Dios: ¡Oh maestro mío!, ¡oh padre mío! Has querido que sufra, y he sufrido con resignación; has querido

[1] San Mateo, 15, 24.
[2] Ibídem, 17, 25 ss.
[3] Ibídem, 5, 22.
[4] Ibídem, 5, 17.
[5] Ibídem, 5, 13.
[6] Ibídem, 5, 3.
[7] San Juan, 12, 24.
[8] San Mateo, 13, 31.
[9] Ibídem, 25, 14 ss.
[10] San Lucas, 14, 24.

que sea pobre, y he alcanzado la pobreza; me has puesto en el barro, y no he querido la grandeza; quieres que muera, y te adoro al morir. Salgo de este magnífico espectáculo que es la vida dándote gracias por haberme admitido en él para hacerme contemplar el orden admirable con que riges el universo?"

El abate. — Magníficas palabras. Decidme, ¿en qué padre de la Iglesia habéis encontrado ese fragmento divino? ¿En San Cipriano, en San Gregorio Nacianceno o en San Cirilo?

El conde. — En ninguno de los tres. Son palabras escritas por un esclavo pagano llamado Epicteto. Y el emperador Marco Aurelio pensaba igual que este esclavo.

El abate. — Recuerdo, en efecto, haber leído, en mi juventud, preceptos de moral tomados de autores paganos, que me causaron gran impresión. Os confesaré, incluso, que las leyes de Zaleuco y de Carondas, los consejos de Confucio, los mandamientos morales de Zoroastro, las máximas de Pitágoras parecíanme dictadas por la sabiduría misma para hacer la felicidad del género humano. Antojábaseme que Dios se había dignado honrar a esos hombres grandes con una luz más pura que la de los simples mortales, del mismo modo que dió más armonía a Virgilio, más elocuencia a Cicerón y más sagacidad a Arquímedes que a otros mortales de su tiempo. Impresionábanme aquellas grandes lecciones de virtud que nos legara la antigüedad. Sin embargo, esos pensadores no sabían nada de teología; ignoraban la diferencia entre un querubín y un serafín, entre la gracia eficaz, a la que se puede resistir, y la gracia suficiente, que no es suficiente; desconocían que Dios había muerto y que, habiendo sido crucificado para bien de todos, sólo había sido crucificado en realidad en provecho de algunos. ¡Ah señor conde! Si los Escipiones, los Cicerones, los Catones, los Epictetos, los Antoninos hubiesen sabido que *el padre ha engendrado al hijo y que no lo ha hecho; que el espíritu no ha sido ni engendrado ni hecho, pero que procede por expiación, ya del padre, ya del hijo; que el hijo tiene todo lo que pertenece al padre, pero que no tiene la paternidad;* si los antiguos, dijo, nuestros maestros en todo, hubiesen podido conocer cien verdades más, tan claras y tan convincentes como éstas; en una palabra, si hubiesen sido teólogos, ¡cuántos beneficios habrían reportado a los hombres! ¡La consultancialidad, señor conde, y sobre todo la transustanciación, son cosas tan bellas! ¡Pluguiere al Cielo que Escipión o Cicerón y Marco Aurelio hubiesen llegado a profundizar en estas verdades, pues entonces habrían estado en condiciones de

ser grandes vicarios de monseñor el arzobispo o síndicos de la Sorbona!

El conde. — Decidme, en conciencia, entre nosotros y ante Dios, ¿pensáis que las almas de esos grandes hombres se hallan en el asador, eternamente atormentadas por los diablos, en espera de que se reúnan con su cuerpo, para que éste sea tostado como ellas por toda una eternidad, por el pecado de no haber podido llegar a ser síndicos de la Sorbona ni grandes vicarios de monseñor el arzobispo?

El abate. — Me ponéis en gran aprieto, pues fuera de la Iglesia no cabe salvación.

Nadie debe gustar al cielo, sino nosotros y nuestros amigos.

Y si no oyere a la Iglesia, tenle por pagano y publicano; Escipión y Marco Aurelio no oyeron a la Iglesia, no reconocieron los acuerdos del Concilio de Trento; por eso sus almas se hallarán condenadas al fuego eterno, y cuando sus cuerpos, dispersos en los cuatro elementos, se recobren, seguirán la misma suerte que sus almas. Nada más claro, ni nada tampoco más justo; la cosa no tiene vuelta de hoja. Es cierto, por otra parte, que se hace muy duro pensar que hayan sido condenados al fuego eterno hombres como Sócrates, Arístides, Pitágoras, Epicteto y los Antoninos, de vida tan pura y ejemplar, y que, en cambio, gocen de la eterna bienaventuranza el alma y el cuerpo de Francisco Ravaillac,* quien murió como un buen cristiano, confesado como Dios manda y ungido con la gracia eficaz o suficiente. A decir verdad, me siento un poco perplejo ante esto, pues al fin soy juez de todos los hombres, sin que su dicha o su desgracia eternas dependan de mí, y no he de ocultaros que sufriría cierta repugnancia en salvar a Ravaillac y condenar a Escipión.

Una cosa me consuela, sin embargo, y es que nosotros, los teólogos, podemos sacar del infierno a quien nos plazca. En las Actas de Santa Tecla, gran teóloga y discípula de San Pablo y que llegó a disfrazarse de hombre para seguirlo, leemos que salvó del infierno a su amiga Faconila, la cual había tenido el infortunio de morir como pagana. Y el gran San Juan Damasceno refiere, por su parte, que el glorioso San Macario, aquel que, con sus ardientes plegarias, obtuvo de Dios la muerte de Arrio, encontrándose un

* Fanático francés que asesinó al rey Enrique IV, movido por la protección dispensada por él a los protestantes; murió en la horca. (N. del T.)

día en un cementerio, interrogó al cráneo de un pagano sobre su salvación; el cráneo le respondió que las oraciones de los teólogos proporcionan infinito consuelo a las almas de los condenados.

Sabemos, por último, de ciencia cierta, que el gran San Gregorio, Papa, rescató del infierno el alma del emperador Trajano. He ahí unos cuantos ejemplos admirables de la misericordia de Dios.

EL CONDE. — Sois un chusco, ¿por qué, pues, no sacáis del infierno con vuestras plegarias a Enrique IV, que murió sin recibir los sacramentos, como un pagano, y lo pasáis al cielo con Ravaillac,* confesado como Dios manda antes de morir? Sería curioso saber cómo convivirían los dos y con qué cara se mirarían el uno al otro.

LA CONDESA. — Señores, la comida se enfría. Aquí tenemos ya al señor Fréret. Sentémonos a la mesa, si os parece. Después sacaréis del infierno a quien os plazca.

SEGUNDO DIALOGO

DURANTE LA COMIDA

EL ABATE. — ¡Ah, señora! ¿Coméis carne en viernes sin contar con la expresa licencia de monseñor el arzobispo o la de este humilde servidor? ¿No sabéis que, al obrar así, pecáis contra la Iglesia? A los judíos les estaba vedado comer liebre porque era animal rumiante y de uña hendida[1] y constituía en ellos horrible pecado comer el ixio y el buitre.[2]

LA CONDESA. — Siempre estáis bromeando, señor abate. Decidme, por favor, ¿qué es el ixio?

EL ABATE. — Lo ignoro, señora, pero sí sé que quien come en viernes un ala de pollo sin permiso de su obispo, en lugar de atiborrarse de salmón y esturión, incurre en pecado mortal; que su alma será abrasada en espera de su cuerpo y que, cuando su cuerpo venga a reunirse con ella, ambos sufrirán fuego eterno, sin llegar jamás a consumirse, como hace un momento decía.

LA CONDESA. — Nada hay, seguramente, más razonable ni más justo, y es un placer vivir dentro de tan sabia religión. ¿Os sirvo un ala de esta perdiz?

* Véase nota de la página anterior. (N. del T.)
[1] Moisés, 14, 7.
[2] Ibídem, 12, 3.

El conde. — ¡Que me place! Jesucristo dijo: "Comed de lo que se os presentare".[1] Comed, comed, no os dé vergüenza.

El abate. — ¡Qué horror! ¿Delante de vuestros criados en un viernes, al día siguiente de un jueves? Pronto lo sabría toda la ciudad.

El conde. — ¿Es decir, que sentís mayor respeto por mis lacayos que por Jesucristo?

El abate. — Es cierto que nuestro Salvador jamás distinguió entre días de carne y días de vigilia; pero nosotros nos hemos esforzado en modificar, mejorándola, toda su doctrina. Para ello nos dió todo el poder en la tierra y en el cielo. ¿Sabéis que, en más de una provincia, no hace todavía un siglo, se condenaba a ser colgadas a las gentes que comían carne en la cuaresma? Podría citaros ejemplos.

La condesa. — ¡Oh, Dios mio, qué edificante! No cabe duda de que la vuestra es una religión divina.

El abate. — Tan divina, que en la misma comarca en que colgaban a los que comían huevos con tocino, quemaban a los que quitaban el tocino de los pollos rellenos destinados a ser comidos por la iglesia. Como veis, ésta sabe acomodar sus castigos a las diferentes flaquezas de los hombres ¡Bebamos!

El conde. — Decidme, señor vicario, ¿autoriza vuestra Iglesia el matrimonio con dos hermanas?

El abate. — Con las dos a la vez, no, mas sí con una primero y luego con la otra; todo depende de la necesidad, las circunstancias, el dinero entregado al tribunal de Roma y las protecciones con que se cuente, pues no debéis olvidar que todo cambia de continuo y que nuestra Santa Iglesia lo puede todo. La Santa Iglesia judía, nuestra madre, detestada por nosotros y a la que citamos siempre, nada tiene que oponer a que el patriarca Jacob se case con dos hermanas a la vez; prohibe, sin embargo, en el *Levítico*, casarse con la viuda del hermano,[2] sin perjuicio de ordenarlo expresamente en el *Deuteronomio*.[3] Y la costumbre de Jerusalén permitía llevar al altar a la propia hermana, pues sabéis que cuando Amnón, hijo del casto rey David, quiso violar a su hermana Tamara, ésta, púdica a la par que astuta, le dijo estas palabras: *No, hermano mío, no me hagas fuerza; ruégote que hables al rey, que no me negara a ti.*[4] Mas, volviendo a nuestra divina ley sobre

[1] San Lucas, 10, 8.
[2] 18, 16.
[3] 25, 5.
[4] Samuel, 13, 12 s.

la licitud del matrimonio con dos hermanas o con la mujer del hermano, la cosa varía según los tiempos, conforme os he dicho. Nuestro Papa, Clemente VII, no se atrevió a anular el matrimonio del rey de Inglaterra, Enrique VIII, con la mujer del príncipe Arturo, su hermano, por temor a que Carlos V lo encarcelase por segunda vez y además lo declarase bastardo como, en efecto, lo era. Pero tened por seguro que en materia de desposorios, como en todo lo demás, el Papa y monseñor el arzobispo mandan y disponen, siempre que sean los más fuertes. ¡Bebamos!

LA CONDESA. — ¿Y vos, señor Fréret, qué decís? ¿No comentáis tan hermosas palabras, no dejáis oír vuestra voz?

FRÉRET. — Callo, señora, porque tendría mucho y aun demasiado que decir.

EL ABATE. — ¿Y qué podríais decir, señor, que quebrantase la autoridad, oscureciese el brillo, debilitase la verdad de nuestra Santa Madre Iglesia católica, apostólica y romana? ¡Bebamos!

FRÉRET. — Diría, ya que me incitáis a ello, que sois judíos e idólatras, que os burláis de nosotros y que os embolsáis nuestros dineros.

EL ABATE. — ¿Judíos e idólatras? ¡Un poco fuerte me parece eso!

FRÉRET. — Sí, judíos e idólatras, y conste que me habéis obligado a hablar. ¿Acaso vuestro Dios no nació judío? ¿No fué, por serlo, circuncidado? ¿No cumplió todos los ritos de la religión judaica? ¿No le hacéis decir mil veces que la ley de Moisés debe ser cumplida? ¿No sacrificó en el templo? Y vuestro bautismo, ¿no es una costumbre judaica, tomada del Oriente? ¿No seguís designando con la palabra judía *pascua* la más importante de vuestras fiestas? ¿No cantáis desde hace mil setecientos años, con una música infernal, canciones judías que atribuís a un reyezuelo de la Judea, bandido, adúltero y homicida, y a pesar de ello hombre amadísimo de Dios? ¿No prestáis en Roma sobre prendas, en aquellas juderías que llamáis Montes de Piedad? ¿Y no vendéis implacablemente las prendas de los pobres cuando no pagan a su vencimiento?

EL CONDE. — Tiene razón. Sólo una cosa os falta de la ley judía: un buen jubileo, un verdadero jubileo en que los señores volviesen a ser dueños de las tierras que, como necios, os traspasaron cuando se dejaron convencer de que estaban a punto de venir Elías y el Anticristo, de que el mundo se iba a acabar, de que era necesario entregar todos los bienes a la Iglesia para salvar el alma y no verse condenado al fuego eterno. Este sí sería jubileo, y no los vuestros, en que sólo nos obsequiáis con indulgencias plenarias. Os aseguro

que yo, por mi parte, saldría ganando más de cien mil libras de renta.

EL ABATE. — Y yo me daría por contento con tal que de esas cien mil libras me asignaseis una buena pensión. Lo que no comprendo es por qué el señor de Fréret nos llama idólatras.

FRÉRET. — ¿Por qué? Preguntadle a San Cristóbal lo primero que se encuentra en vuestra catedral y, además, el más horripilante monumento levantado por la barbarie. Preguntadle a Santa Clara, la santa patrona de la vista, a la que habéis levantado tantos templos. A San Genulfo, el que cura la gota; a San Javier, cuya sangre se licua solemnemente en Nápoles, al acercarse su fiesta; a San Antonio, el que roció de agua bendita los caballos de Roma. ¡Oh, nuevos idólatras, no podéis compararos ni de lejos con los antiguos, con los que adoraban a Zeus, el Demiurgo, señor de los dioses y los hombres, y rendían pleitesía a dioses secundarios! Sabed que Ceres, Pomona y Flora valen mucho más que vuestra Ursula y sus once mil vírgenes, y que los curas que guardan los altares de María de Magdala no pueden reírse de los sacerdotes de Minerva.

LA CONDESA. — Veo, señor abate, que os ha salido en el señor de Fréret un feroz contrincante. ¿Por qué le habéis obligado a hablar? Vuestra es la culpa.

EL ABATE. — Sabed, señora mía, que estoy curado de espantos y no me asusto por tan poca cosa. Ya estoy acostumbrado a escuchar todas esas blasfemias que se profieren contra Nuestra Santa Madre Iglesia.

LA CONDESA. — A fe mía que os parecéis a cierta duquesa que, oyéndose llamar ramera por un despechado, le replicó: hace treinta años que me lo llaman, y me gustaría que me lo siguieran llamando otros treinta.

EL ABATE. — Señora, señora, vuestro cuento es ingenioso, pero no prueba nada.

EL CONDE. — Es verdad, pero si no da la razón, tampoco la quita.

EL ABATE. — ¿Y qué razón, qué prueba concluyente podría oponerse a la autenticidad de las profecías, a los milagros de Moisés, a los milagros de Jesús, a los mártires?

EL CONDE. — ¡Ah! Desde que los niños y las niñas saben lo que para desayunar comió el profeta Ezequiel [1] y que sería inconveniente mentar en la mesa; desde que conocen las andanzas de Aholah y Aholibah,[2] de las que no debe hablarse delante de señoras; desde

[1] Ezequiel, 4, 12.
[2] Ibídem, 23, 4 ss.

que saben que el Dios de los judíos ordenó al profeta Oseas fornicar con una mujer[1] y tener hijos con ella, no es aconsejable hablar de profetas ni profecías. Os exponéis a no encontrar en ellos más que disparates y obscenidades. ¡Ojalá que vuestros pobres teólogos renunciasen a seguir disputando con los judíos sobre el sentido de los pasajes de sus profetas, sobre unas cuantas líneas hebraicas de Amós, de Joel, de Habacú o de Jeremías, en torno a las palabras referentes a Elías, que fué transportado a los espacios celestiales en un carro de fuego y que, dicho sea de paso, jamás existió! ¡Ojalá pudieran sonrojarse, sobre todo, de las profecías de que nos hablan sus Evangelios! ¿Es posible que haya todavía hombres tan necios y tan cobardes que no se indignen al leer la predicción de Jesús en el Evangelio de San Lucas:[2] *Entonces habrá señales en el sol, en la luna y en las estrellas; ruidos del mar y grandes olas; hombres, consumiéndose de miedo, esperarán lo que debe suceder al universo entero. Se rasgarán los cielos y verán al Hijo del Hombre venir en una nube con gran poder y majestad grande. En verdad os digo que no pasará la generación presente sin que todo esto se cumpla?* Difícilmente se encontrará predicción más minuciosa, más concreta y más rematadamente falsa. Haría falta estar loco para atreverse a decir que esta profecía se ha cumplido y que el Hijo del Hombre ha descendido sobre la tierra en una nube con gran poder y majestad grande. ¿Y no sabemos por qué San Pablo, en su 1ª *Epístola a los Tesalionicenses* (cap. 4, v. 17), confirma esta ridícula predicción con otra todavía más disparatada: *Luego, nosotros, los que vivimos, los que quedamos juntamente con ellos, seremos arrebatados en las nubes, a recibir al Señor en el aire, y así estaremos siempre con El.* No hace falta una gran cultura para saber que la creencia en el fin del mundo y en el advenimiento de un mundo nuevo era una quimera profesada entonces por casi todos los pueblos. La encontramos en Lucrecio, en el libro IV y en el libro I de las *Metamorfosis* de Ovidio. Mucho tiempo antes, Heráclito aseguraba que el mundo sería consumido por el fuego. Los estoicos compartían esta misma quimera. Los judeocristianos que fabricaron los Evangelios no podrían por menos de acatar una doctrina tan extendida y aprovechábanse de ella. Y como el mundo siguió existiendo por largo tiempo y Jesús no descendió en una nube con gran poder y majestad grande en el primer siglo de la Iglesia,

[1] Oseas, 1, 2, 31 ss.
[2] 21, 25 ss.

pasaron a decir que esto sucedería en el siglo segundo, lo pronosticaron después para el tercero y así ha venido renovándose de siglo en siglo tan extravagante predicción. Este proceder de los teólogos me recuerda a un charlatán de feria que vi un día, junto al Puente Nuevo, en el muelle de la Escuela: era hacia el atardecer, mostraba al público un gallo y algunas botellas de bálsamo y decía: señores, veréis cómo corto la cabeza al gallo y lo resucito en un santiamén, a vuestros ojos, con mi maravilloso bálsamo; mas antes tenéis que comprarme los frascos que tengo aquí; el público, ingenuo y deseoso de presenciar el milagro, compraba la mercancía. Ha llegado la hora de cortar la cabeza al gallo, anunciaba el sacamuelas, pero como se hace de noche y esta maravillosa operación merece realizarse a plena luz, lo dejaré para mañana. Dos miembros de la Academia de Ciencias tuvieron la curiosidad y la paciencia de volver al día siguiente, para ver cómo salía del paso el charlatán. Ocho días seguidos duró la farsa; pero la comedia cristiana de la espera del fin del mundo va durando ya dieciocho siglos. Después de esto, señor abate, podéis citarme todavía, si os place, vuestras profecías judías o cristianas.

FRÉRET. — No os aconsejo que habléis de los milagros de Moisés delante de personas hechas y derechas. De haberse producido esos prodigios inconcebibles, los egipcios no dejarían de hablarnos de ellos en sus historias. La memoria de tantos hechos portentosos, pasmo de la naturaleza, habríase conservado necesariamente en todas las naciones. Los griegos, que conocieron todas las fábulas del Egipto y de la Siria, habrían hecho resonar, de una punta a otra del mundo, la fama de todas las acciones sobrenaturales. Y, sin embargo, ningún historiador griego ni sirio o egipcio dice de ellas una sola palabra. Flavio Josefo, tan buen patriota, tan apegado a su judaísmo, en cuyas páginas se recogen tantos y tantos testimonios en favor de la antigüedad de su nación, no aporta ninguna que abone las diez plagas de Egipto, el paso del mar a pie enjuto, etc. Bien sabéis que el autor del *Pentateuco* es todavía desconocido. Y, siendo así, ¿qué hombre sensato podría dar crédito, fiándose de la palabra de no se sabe qué judío, Esdrás u otro cualquiera, a tan espantables maravillas, desconocidas en el resto de la tierra? Podrían vuestros profetas judíos haber citado mil veces, uno por uno, esos sucesos portentosos, y aun así sería imposible creerlos; pero ni uno solo de ellos recoge las palabras del *Pentateuco* sobre ese conglomerado de milagros; ni uno solo da el más pequeño detalle de esos inverosímiles episodios. Explicadme, si podéis, ese silencio.

Pensad que habrían sido necesarios motivos muy graves para subvertir de ese modo el orden de la naturaleza. ¿Qué motivos, qué razones habrían podido inducir al Dios de los judíos? ¿La de favorecer a su pequeño pueblo? ¿La de darle una tierra fértil? ¿Por qué, entonces, no lo llevó al Egipto, en vez de ponerse a hacer milagros, la mayoría de los cuales vosotros mismos decís que son iguales a los realizados por los magos de Faraón? ¿Para qué hacer que el ángel exterminador degollase a todos los primogénitos de Egipto, para qué matar a todos los animales, con el solo fin de que los israelitas, 630,000 hombres fuertes y capaces de empuñar las armas, huyeran como cobardes rateros? ¿Para qué abrirles camino en las aguas del Mar Rojo y enviarlos a morir de hambre en un desierto? Quiero creer que os dais perfecta cuenta de lo absurdas y disparatadas que son todas estas necedades, que tenéis demasiado bien juicio para admitirlas y para creer de veras en la religión cristiana, basada en la impostura judía. No hay duda de cuán ridícula es la trivial respuesta de que no hay que interrogar a Dios, de que los arcanos de la Providencia son insondables. Ciertamente, no debemos preguntar a Dios por qué crió los piojos y las arañas, porque estamos seguros de que existen, aunque no sepamos por qué; de lo que ya no estamos tan seguros es de que Moisés convirtiera su vara en serpiente y llenase de piojos el Egipto, por mucho que estos insectos abundasen entre su pueblo. Por lo demás, no es a Dios a quien interrogamos, sino a los locos que se atreven a hacerle hablar y poner en boca, según sus propias necedades y extravagancias.

La condesa. — Y tampoco, mi querido abate, os aconsejaría hablar de los milagros de Jesús. ¿Cómo creer que el creador del universo se hiciese judío para trocar el agua en vino, en unas bodas en las que todo el mundo estaba ya borracho? [1] ¿O que el diablo lo llevó a una montaña, desde la que se atalayan todos los reinos de la tierra? [2] ¿Cómo podía meter al diablo en el cuerpo de dos mil puercos[3] en un país donde no había ninguno? ¿O secar una higuera por no haber dado higos[4] cuando no era tiempo de ellos? Creedme, estos milagros son tan ridículos como los de Moisés. Confesad sinceramente lo que pensáis en el fondo de vuestra alma.

El abate. — Señora, por favor, os pido un poco de indulgencia para mi sotana. Dejadme que cumpla mi oficio. Confesaré, ya

[1] San Juan, 2, 10.
[2] San Mateo, 4, 8.
[3] Ibídem, 8, 32.
[4] Ibídem, 11, 13.

que así lo queréis, que no he salido muy bien parado con las profecías y los milagros. Pero ¿y los mártires? No negaréis que los ha habido, y Pascal, el patriarca de Port-Royal-des-Champs, lo ha dicho: *Creo de buena gana las historias cuyos testigos las abonan haciéndose degollar.*

FRÉRET. — ¡Ah señor! ¡Cuán poca honradez y cuánta ignorancia hay en ese Pascal! Se creería, al oírlo, que ha escuchado los interrogatorios de los apóstoles y que ha sido testigo de sus suplicios. ¿De dónde saca que hayan sido martirizados? ¿Quién le ha dicho que Simón Barjona, apodado Pedro, fuese crucificado cabeza abajo, en Roma? ¿Quién le ha contado que ese Barjona, un miserable pescador de Galilea, llegase siquiera a estar en Roma ni hablase latín? Podemos estar seguros de que de haber sido condenado y de haberlo sabido los cristianos, la primera iglesia construída en Roma, en honor de un santo, habría sido la basílica de San Pedro y no la de San Juan de Letrán. Los Papas no habrían dejado escapar tan fácilmente una ocasión tan pintada para satisfacer sus ambiciones. En el afán de hacernos creer que el tal Pedro Barjona vivió en Roma, los impostores llegan al extremo de asegurar que la famosa carta a él atribuída y que aparece fechada en Babilonia[1] fué escrita en la capital del Imperio romano. Comentando esta incongruencia, ha dicho muy bien un célebre autor que, con semejante criterio, una carta fechada en San Petersburgo debía pasar por escrita en Constantinopla. No ignoráis quién fué el impostor que nos habla de ese pretendido viaje de Pedro. El primero que escribió que Pedro había viajado desde el lago de Genezareth directamente hasta Roma, hasta el mismo palacio imperial, para desafiar en un torneo de milagros a Simón el Mago, fué un tal Abdías; él fué también quien inventó el cuento de un pariente del emperador, resucitado a medias por Simón y acabado de resucitar por el otro Simón, o sea Barjona; fué él quien puso frente a frente a los dos Simones, uno de los cuales sale volando por los aires y se quiebra las piernas, gracias a las plegarias del otro; él quien inventó la famosa historia de los dos perros enviados por Simón para comer a Pedro. Estas absurdas historias son repetidas después por Marcelo y Egesipo. He ahí los fundamentos de la religión cristiana; una trama de las más burdas imposturas, urdidas por gentes de la más baja estofa, las únicas que en los primeros cien años abrazan el cristianismo. Son un hatajo de impúdicos falsarios. Urden epístolas de Cristo, inventan cartas de Pilatos y de Séneca, constitucio-

[1] 1ª San Pedro, 5, 13.

nes apostólicas, versos de Sibilas en acrósticos, más de cuarenta evangelios, historias apostólicas de Bernabé, liturgias de Pedro, Santiago, Mateo, Marcos, y por ahí adelante... Y vos, señor, no lo ignoráis, pues habéis leído, sin duda, esos archivos infames de la mentira que llamáis fraudes devotos. ¿No tendréis la honradez de confesar al menos, en el recato de la amistad, que el trono del Papa se asienta sobre una serie de abominables quimeras, forjadas para la desgracia del género humano?

El abate. — ¿Creéis que la religión católica hubiera podido elevarse tan alto si sólo descansara sobre el fanatismo y la mentira?

El conde. — Eso no dice nada, ¿pues qué, acaso no se ha elevado todavía más alto la religión de Mahoma? Y hay que reconocer que, al menos, sus mentiras eran más nobles y su fanatismo más generoso. Después de todo, Mahoma supo escribir y combatir mientras que Jesús jamás manejó la pluma ni la espada. En Mahoma hermanábase el valor de un Alejandro y el espíritu de un Numa; no así vuestro Jesús, que sudó sangre y agua al ser condenado por sus jueces. La religión de Mahoma no cambió nunca, y la vuestra ha cambiado veinte veces de arriba abajo. Entre lo que el cristianismo es hoy y lo que fué en sus primeros tiempos media más distancia que entre nuestras costumbres y las del rey Dagoberto. ¡Desventurados cristianos! No, no adoráis a vuestro Jesús, lo escarnecéis al suplantar sus leyes por las vuestras. Os burláis de él con vuestros misterios, vuestros *agnus,* vuestras reliquias, vuestras indulgencias, vuestros beneficios y vuestro papado. Y año tras año, al llegar la Navidad, cubrís de oprobio con vuestros villancicos y vuestros nacimientos a la Virgen María, al ángel que la saluda, a la paloma que la hace concebir, al carpintero celoso y al muñeco a quien los tres reyes magos vienen a cumplimentar entre una vaca y un asno, digna compañía de tal familia.

El abate. — Y, sin embargo, San Agustín [Tertuliano] encontraba divino eso precisamente que vosotros juzgáis ridículo; por eso decía: "Lo creo, porque es absurdo; lo creo, porque es imposible".

Fréret. — ¿Qué nos importan las fantasías de un africano a las veces maniqueo y a las veces cristiano, tan pronto disoluto como devoto, aquí tolerante, allá intransigente? ¿Qué interés tienen para vosotros sus monsergas teológicas? ¿No pretenderéis que respetemos a ese necio retórico que nos asegura, en su sermón XXII, que el ángel hizo concebir a María por la oreja, *impregnavit per aurem?*

La condesa.— Veo, en efecto, lo disparatado, lo que no veo es

lo divino. Y me parece perfectamente explicable que el cristianismo se formase entre el pueblo bajo, igual que se formaron las sectas de los anabaptistas y los cuáqueros o cómo han surgido los profetas del Vivarais o los de Cévennes y cómo vemos que va tomando incremento el partido de los convulsionarios. La obra iniciada por el entusiasmo es coronada por la mentira. Sucede en la religión como en el juego:

> Empiezan haciéndole a uno trampas
> y acaba uno siendo un bribón.

FRÉRET. — Gran verdad es ésa, señora mía. Todo lo que del caos de las historias sobre Jesús, las escritas en contra suya por los judíos y en su favor por los cristianos, podemos sacar en limpio es que se trataba de un judío de buena fe que pretendía hacerse valer entre los suyos, lo mismo que hicieron los fundadores de las sectas de los recabitas, de los esenianos, de los saduceos, de los fariseos, los judaítas, los herodianos, los juanistas, los terapeutas y tantas más nacidas y desarrolladas en la Siria, que fué siempre la patria del fanatismo. Es muy probable que ganase adeptos entre las mujeres, como procuran hacer todos los que quieren llegar a ser jefes de una secta; que pronunciase algunas palabras indiscretas contra los magistrados y que a consecuencia de ello fuese cruelmente condenado a la última pena. Y tanto da que lo fuese bajo el reinado de Herodes el Grande, como pretenden los talmúdicos, o bajo el de Herodes el Tetrarca, como dicen algunos Evangelios. Lo que está probado es que sus discípulos fueron gentes oscuras, hasta que algunos platónicos de Alejandría apuntalaron los sueños de los galileos con los sueños de Platón. La mentalidad de los pueblos estaba entonces infestada de demonios, de espíritus maléficos; abundaban los obsesos, los posesos, hacía estragos en ellos la magia, como hoy ocurre entre los salvajes. Casi todas las enfermedades eran obra de genios maléficos. Los judíos jactábanse desde tiempo inmemorial de arrojar a los diablos del cuerpo de los posesos con la raíz de una planta llamada *barath,* puesta bajo la nariz del enfermo, y unas cuantas palabras mágicas atribuídas al sabio Salomón. El joven Tobías ahuyentaba a los demonios con el humo de un pescado puesto en la parrilla. Y de aquí nacen todos los milagros de que se vanaglorian los galileos. Los gentiles eran lo bastante fanáticos para admitir que los galileos obrasen prodigios, pues también ellos creían hacer milagros. Creían en la magia ni más ni menos que los discípulos de Jesús. Cuando un

enfermo sanaba por obra de la naturaleza, aseguraban que había sido librado de su mal por la virtud de sus fórmulas o actos encantatorios. Decían a los cristianos: poseéis preciosos secretos, pero también nosotros los poseemos; si vosotros curáis con palabras mágicas, nosotros lo hacemos también; nada tenemos, pues, que envidiaros. Pero cuando los galileos, habiendo cobrado ya gran popularidad, empezaron a predicar contra la religión del Estado; cuando, después de haber pedido tolerancia, se atrevieron a ser intransigentes; cuando quisieron levantar un nuevo fanatismo sobre las ruinas del fanatismo antiguo, los sacerdotes y los magistrados romanos les cobraron miedo y comenzaron a reprimir su insolencia. ¿Y cómo reaccionaron los cristianos? Inventaron, como hemos visto, miles de escritos que hablaban en su favor; se convirtieron de engañados en tunantes y de tunantes en impostores; no pudiendo emplear otras armas, recurrieron a los más indignos fraudes, hasta que, al empuñar Constantino el cetro del Imperio, entronizó su religión. Entonces los tunantes volviéronse sanguinarios. Me atrevo a asegurar que, desde el concilio de Nicea hasta la sedición de las Cévennes, no ha pasado un solo año en que el cristianismo no haya vertido sangre.

El abate. — ¡Ah, señor mío! Eso es mucho decir.

Fréret. — No, no es mucho decir. Releed la historia de la Iglesia; ved cómo los donatistas y sus adversarios pelean y se matan; cómo los atanasianos y los arrios llenan de sangre el Imperio por un diptongo; cómo los cristianos bárbaros se quejan amargamente de que el prudente emperador Juliano no les dejó degollarse y aniquilarse. Ved todo ese desfile de espantosas matanzas, a legiones de ciudadanos muriendo en los suplicios, a cientos de príncipes asesinados; ved las hogueras que iluminan con su resplandor vuestros concilios, a doce millones de inocentes, sin más pecado que ser los habitantes de un nuevo hemisferio, abatidos como las bestias de un coto de caza, so pretexto de que se resistían a ser cristianos, y, en nuestro viejo hemisferio, a los cristianos mismos inmolados sin cesar los unos por los otros: ancianos, niños, madres, mujeres, muchachas, sacrificados en masa en la cruzada de los albigenses, en las guerras de los husitas, en las de los luteranos, los calvinistas, los anabaptistas, en la noche de San Bartolomé, en las matanzas de Irlanda, en las del Piamonte, en las de las Cévennes..., en tanto que un obispo de Roma, muellemente reclinado en su trono, se deja besar los pies y cincuenta castrados elevan a los espacios sus

trinos, para que no se aburra. Pongo a Dios por testigo de que este retrato es fiel, y no osaréis contradecirme.

EL ABATE. — Confieso que hay en ello algo de verdad, pero, como solía decir el obispo de Noyón, no son estos temas para tratados en la mesa, sino mesas llenas de temas. Serían demasiado tristes las comidas si la conversación se cebara en los horrores del género humano. La historia de la Iglesia no favorece la digestión.

EL CONDE. — No, son los hechos los que la perturban.

EL ABATE. — No debe culparse a la religión cristiana de los abusos que se comenten a la sombra de ella.

EL CONDE. — Bien estaría eso si los abusos fuesen pocos. Pero si los sacerdotes han tratado de vivir a costa nuestra desde que Pablo o quien tomara su nombre escribió: "Qué, ¿no tenemos potestad de comer y de beber, y de traer con nosotros a una hermana o a la mujer, como los otros apóstoles?;[1] si la Iglesia ha pugnado siempre por invadirlo todo; si ha empleado siempre todas las armas posibles para arrebatarnos nuestros bienes y nuestras vidas, desde la supuesta aventura de Ananías y Safira, que, según se refiere, pusieron a los pies de Simón Barjano todos sus bienes y guardaron solamente unos cuantos dracmas para poder vivir; si nos encontramos con que la historia de la Iglesia es una cadena ininterrumpida de querellas, imposturas, vejaciones, engaños, rapiñas y asesinatos, ¿cómo no llegar a la conclusión de que el abuso está en la cosa misma, y no en quienes la manejan, por lo mismo que el lobo es por naturaleza una bestia carnicera, y a nadie se le ocurriría decir que es por un abuso por lo que chupa la sangre de los corderos?

EL ABATE. — Lo mismo podría decirse de todas las religiones.

EL CONDE. — De ninguna manera. Os invito a que me citéis una sola guerra suscitada por el dogma, en cualquiera de las sectas de la antigüedad. Os invito a que me citéis un solo hombre perseguido en Roma por sus opiniones, desde Rómulo hasta los días en que los cristianos vinieron a trastornarlo todo. No, el privilegio de esta necia barbarie nos estaba reservado a nosotros. Sentís el sonrojo de la verdad que os atenaza, y no tenéis palabras para responder.

EL ABATE. — Nada respondo, en efecto, pues convengo en que las disputas teológicas son absurdas y funestas.

FRÉRET. — Convenid también, entonces, en que un árbol que

[1] Cfr. 1ª Cor., 9, 4 ss.

no ha dado nunca más que frutos venenosos merece ser cortado de raíz.

EL ABATE. — No concederé tal, pues ese árbol ha producido también algunos frutos buenos. El que una república haya vivido siempre desgarrada por las disensiones no es razón para destruirla, sino para reformar sus leyes.

EL CONDE. — No es lo mismo un estado que una religión. Venecia supo reformar sus leyes y convertirse en un estado floreciente, pero cuando se trató de reformar el catolicismo, Europa vióse anegada en sangre, y últimamente hemos visto al célebre Locke esforzarse en conciliar las imposturas de esa religión y los derechos de la humanidad con su libro sobre el cristianismo razonable. ¿Y qué consiguió? No llegó a tener cuatro discípulos, prueba harto palmaria de que el cristianismo y la razón no pueden vivir juntos. Tal como están las cosas, sólo cabe un remedio, que no pasa de ser un paliativo: poner a la religión bajo la dependencia absoluta del soberano y la autoridad.

FRÉRET. — Sí, siempre y cuando que el soberano y la autoridad sean ilustrados, siempre y cuando que sepan tolerar por igual todas las religiones, mirar a todos los hombres como hermanos, no cuidarse de lo que piensan, sino sólo de lo que hacen; dejarles plena libertad en sus tratos con Dios y no sujetarlos a la ley sino en aquello que deben a los hombres. Pues a las autoridades que se empeñan en mantener su religión con la ayuda del verdugo habría que tratarlas como a bestias feroces.

EL ABATE. — Pero ¿y si todas las religiones fuesen reconocidas por el Estado no se lanzarían a la guerra las unas contra las otras? ¿No vemos cómo el católico, el protestante, el griego, el turco, el judío, andan a la greña al salir de la misa, de los oficios, de la mezquita, de la sinagoga?

FRÉRET. — En ese caso habría que mandar a un regimiento de dragones a poner orden.

EL CONDE. — Yo preferiría inculcarles la tolerancia, en vez de lanzar a la tropa contra ellos; hay que instruir a los hombres antes que castigarlos.

EL ABATE. — ¡Instruir a los hombres! ¿Qué decís, señor conde? ¿Acaso los creéis dignos de ello?

EL CONDE. — Os comprendo; vosotros pensáis que es preferible tenerlos siempre engañados. Veo que no estáis curado más que a medias y vuestro antiguo mal vuelve a levantar la cabeza.

LA CONDESA. — A propósito, quería preguntaros qué opináis de

algo que leí ayer en la historia de esos buenos mahometanos y que me ha impresionado vivamente. Estando en el baño Assán, hijo de Alí, uno de sus esclavos, por torpeza, le arrojó sobre el cuerpo una caldera de agua hirviendo. Los criados de Assán querían empalar al culpable. Pero Assán, en vez de castigarlo, ordenó que le diesen veinte monedas de oro. Hay en el paraíso, dijo, un grado de gloria para los que pagan los servicios; uno mayor, para los que saben perdonar el mal consciente, y otro más grande aún para los que recompensan el mal involuntario. ¿Qué opináis de esta acción y de este discurso?

EL CONDE. — Reconozco en él a mis buenos musulmanes del siglo primero.

EL ABATE. — Y yo a mis buenos cristianos.

FRÉRET. — Yo, por mi parte, deploro que ese Assán, el escaldado hijo de Alí, diese veinte monedas de oro para alcanzar la gloria en el paraíso. No me gustan las buenas acciones cuando son interesadas. Me habría parecido más digno de admiración el señor musulmán si hubiera sido lo bastante virtuoso y humano para haber consolado la desesperación del esclavo sin la mira de obtener un lugar de primera fila en el paraíso.

LA CONDESA. — Señores, os invito a tomar el café. ¡Ojalá que en todas las mesas de París, de Madrid, de Lisboa, de Roma y de Moscú, se mantuviesen conversaciones tan instructivas como la nuestra, pues entonces el mundo marcharía mucho mejor.

TERCER DIALOGO

DE SOBREMESA

EL ABATE. — Excelente café, señora condesa; moka purísimo.

LA CONDESA. — Sí, viene del país de los musulmanes. Qué lástima, ¿verdad?

EL ABATE. — Bromas aparte, señora condesa, el hombre necesita una religión.

EL CONDE. — Sí, sin duda, y Dios se ha cuidado de darle una divina, eterna, grabada en todos los corazones. Es la misma que, según vos, practicaban ya Enoch y Abraham, la que los sabios chinos conservan desde hace más de cuatro mil años: la adoración de un dios, el amor a la justicia y el horror al crimen.

LA CONDESA. — ¿Es posible que se haya abandonado una religión tan pura y tan santa por las abominables sectas que han inundado el mundo?

Fréret. — Es que, en materia de religión, señora, se ha seguido una conducta enteramente contraria a la seguida en punto al vestido, al albergue y al alimento. El hombre empezó habitando en cavernas o en chozas, vistiéndose con las pieles de animales y alimentándose de bellotas; después vinieron el pan, los manjares saludables y apetitosos, los vestidos de lana y de seda, las casas limpias y confortables. En lo que concierne a la religión, el camino ha sido a la inversa: hemos vuelto a los tiempos de las bellotas, las zaleas y las cavernas.

El abate. — Creo que me sería muy difícil sacaros de vuestro error. Os diré, sin embargo, que la religión cristiana, por ejemplo, se halla en todas partes totalmente identificada con el Estado, y que desde el Papa hasta el último capuchino, todo el mundo basa en ella su trono o su cocina. Ya os he dicho que los hombres no son lo bastante razonables para profesar una religión pura y digna de Dios.

La condesa. — No digáis eso. Vos mismo confesáis que esa religión pura fué profesada en los tiempos de vuestro Enoch, de vuestro Noé y vuestro Abraham. ¿Por qué no han de ser igualmente razonables los hombres de hoy?

El abate. — Os lo diré. Porque entonces no existían canónigos que disfrutasen grandes prebendas, no había un abad de Corbie con cien mil escudos de renta, ni un obispado de Würtzburgo dotado con un millón, ni un Papa que percibiese dieciséis o dieciocho millones al año. Para devolver a la sociedad humana todos esos bienes, tal vez serán necesarias guerras tan sangrientas como las que hubieron de reñirse para arrancárselos.

El conde. — Aunque he sido soldado, no deseo hacer la guerra a los curas ni a los frailes; no quiero fundar la verdad sobre la muerte, como ellos han instaurado el error; pero desearía, al menos, que esta verdad iluminase siquiera un poco los espíritus de los hombres, que éstos fuesen algo más dulces y más dichosos, que los pueblos dejasen de ser supersticiosos y los jefes de la Iglesia temblaran ante la sola idea de perseguir a nadie.

El abate. — Os proponéis algo muy difícil (ya que, al fin y al cabo, debo explicarme): quitar a los necios las cadenas de que se enorgullecen. Creo que el pueblo de París os lapidaría si en tiempos de lluvias no le dejaseis pasear por las calles, en rogativa, los que él cree huesos de Santa Genoveva.

Fréret. — Creo que os equivocáis. La razón ha progresado tanto que hace más de cien años que no se pasean por las calles de

París esos supuestos huesos ni los de San Marcelo. No me cabe duda de que es fácil ir desarraigando poco a poco todas las supersticiones que nos han embrutecido. Ya nadie cree en las brujas, ya no se exorciza a los diablos, y aunque está escrito que Jesús envió a los apóstoles precisamente para echar fuera a los demonios, ningún sacerdote de estos tiempos sería tan loco o tan necio como para vanagloriarse de esa hazaña; nadie hace caso de las reliquias de San Francisco, y es posible que las de San Ignacio sean arrastradas un buen día con los propios jesuítas. Es verdad que se deja al Papa seguir disfrutando el ducado de Ferrara que ha usurpado y los dominios que César Borgia robó por el puñal y el veneno y que han vuelto a la Iglesia romana, que no tuvo en él a un valedor; se deja la misma ciudad de Roma en poder de los Papas, pero es para que no se adueñe de ella el emperador; se le siguen pagando voluntariamente las anatas, aun a sabiendas de que son una ridiculez vergonzosa y una evidente simonía, porque no se quiere dar escándalo por tan módico subsidio. Los hombres, subyugados por la costumbre, no abandonan de golpe hábitos adquiridos en cerca de tres siglos. Pero que los Papas cayeran en la insolencia de enviar, como en otros tiempos, legados *a latere* para imponer diezmos a los pueblos, para excomulgar a los reyes, para fulminar la interdicción sobre sus estados, para quitarles las coronas y dárselas a otros, y veríais cómo se recibía a los tales legados pontificios. Nada me chocaría que el Parlamento de Aix o de París encarcelaran al suyo.

El conde. — Es verdad. No hay más que ver de cuántos prejuicios vergonzosos nos hemos librado. Echad una mirada a la parte más opulenta de Suiza, a las Siete Provincias Unidas, tan poderosas hoy como pueda serlo España, a la Gran Bretaña, cuyas escuadras harían frente solas, con ventaja, a las fuerzas reunidas de todas las demás naciones; mirad a todo el norte de Alemania y a Escandinavia, canteras inagotables de guerreros, y veréis que todos esos pueblos nos han aventajado con creces en los progresos de la razón. La sangre de las cabezas de la hidra abatida por ellos ha servido para fertilizar sus campos; la abolición de los conventos ha poblado y enriquecido sus estados. ¿Por qué no ha de poder hacerse en Francia lo que en otras partes han hecho? Nuestro país, si lo hiciese, ganaría en riqueza y en población.

El abate. — Pues bien, cuando hayáis sacudido en Francia la polilla de los frailes, cuando ya no se adoren ridículas reliquias ni se pague al obispo de Roma un tributo oprobioso; cuando la gente,

incluso, se ría de la consustancialidad y la transustanciación, por no hablar de otras cosas; cuando esos misterios queden enterrados en la *Summa* de Santo Tomás y los teólogos se vean reducidos al silencio, seguiréis, aunque no queráis, siendo cristianos; en vano os esforzaréis por ir más allá; jamás lo conseguiréis. Las religiones de los filósofos no se han hecho para los hombres.

FRÉRET. — *Est quodam prodire tenus, si non datur ultra* (l. I., *ep. I*). Os lo diré con palabras de Horacio: vuestro médico jamás os dará la vista del lince, pero dejadle que os cure la catarata del ojo. Gemimos bajo el peso de cien libras de cadenas; ¿por qué no permitir que se nos alivie de las tres cuartas partes de ese peso? La palabra *cristiano* ha prevalecido y quedará, ningún mal hay en ello; pero, poco a poco, el hombre se acostumbrará a adorar a Dios en toda su pureza, sin darle una madre ni un hijo ni un padre putativo, sin pretender que haya muerto en infame suplicio, sin creer que los dioses se amasan con harina; en fin, sin ese cúmulo de supersticiones que colocan a los pueblos civilizados por debajo de los salvajes. La adoración pura del Ser Supremo empieza a ser ya la religión de los hombres honrados, y veréis como pronto llega a la parte sana del pueblo.

EL ABATE. — ¿No teméis que la incredulidad (cuyos inmensos progresos no se me ocultan) sea funesta para el pueblo, al penetrar en él, y lo conduzca al crimen? Los hombres son juguetes de violentas pasiones y están expuestos a horribles desengaños; necesitan un freno que los contenga y una ilusión que los consuele.

FRÉRET. — No cabe duda de que el culto razonable de un Dios justo, que administrase sabiamente los castigos y las recompensas, haría dichosa a la sociedad; pero cuando este conocimiento saludable de un Dios justo se ve deformado por necias mentiras y peligrosas supersticiones, el remedio es peor que la enfermedad, y lo que debería conjurar el crimen, lo estimula. El hombre malo que sólo sabe razonar a medias (¡y cuántos hay así!) propende con harta frecuencia a negar al Dios que le pintan con colores repelentes. Y hay también el malo que abriga turbulentas pasiones en un alma débil y se siente, no pocas veces, incitado al crimen por la seguridad del perdón que los sacerdotes le ofrecen. *Por muchos y grandes que sean vuestros pecados, confesaos a mí y todo os será perdonado, por los méritos de la sangre de un justo que fué colgado en Judea muchos siglos atrás. Una vez absueltos de vuestros pecados, entregaos a nuevos crímenes, siete veces, setenta y siete veces más atroces, en la seguridad de que seréis perdonado de nuevo.*

¿Qué es esto sino inducir al hombre a la tentación, allanar todos los caminos de la iniquidad? No en vano la Brinvilliers se confesaba a cada envenenamiento que cometía, y de la misma manera obraba Luis XI. Los antiguos tenían, como nosotros, su confesión y sus expiaciones, pero no había expiación para quien reincidía en el crimen. No se perdonaban dos parricidios. Lo hemos tomado todo de los griegos y de los romanos, pero echándolo a perder todo. Confieso que su infierno era bastante absurdo, pero nuestros diablos son más necios que sus furias. Estas no eran pecadoras condenadas, se las consideraba como brazos ejecutores y no como las víctimas de la venganza divina. Un verdugo que es al mismo tiempo reo, que quema y es quemado, como lo son nuestros demonios, constituye una contradicción flagrante, digna de nosotros, y tanto más absurda cuanto que la caída de los ángeles, con ser uno de los fundamentos del cristianismo, no se encuentra en el *Génesis* ni en el Evangelio, sino que es una antigua fábula tomada de los brahmanes. Hoy todo el mundo se ríe de vuestro infierno, porque es en verdad ridículo, pero nadie se reiría de un Dios justiciero y vengador del que hubiese derecho a esperar el premio de la virtud y el castigo del crimen, sin conocer la especie de las sanciones y las recompensas, pero seguros de que las habría porque Dios es justo.

El conde. — Me parece que el señor Fréret ha explicado claramente cómo la religión puede ser un freno saludable; yo trataré de probaros que una religión pura depara un consuelo infinitamente mayor que la vuestra. Decís que hay dulzura en las ilusiones de las almas devotas, y lo creó; también la hay en los conventos. Pero ¡qué tormentos cuando estas almas se ven iluminadas por la verdad! ¡Qué dudas tan lacerantes, que desesperación la de algunas religiosas que ven pasar sus tristes días detrás de las rejas habiendo perdido la fe! Vos mismo me lo habéis dicho: los claustros son la sede del arrepentimiento y los conventos de frailes la morada de la discordia y de la envidia. Quienes en ellos viven son esclavos voluntarios de galeras que se odian y riñen sin dejar de remar juntos; hago la honrosa salvedad de unos pocos, muy pocos, que son verdaderos penitentes u hombres realmente útiles. Decidme, ¿acaso Dios ha puesto al hombre y a la mujer sobre la tierra para que arrastre su vida en calabozos, apartados para siempre los unos de los otros? ¿Es esto lo que quiere la naturaleza? Todo el mundo clama contra los frailes; yo los compadezco. La mayoría de ellos

al salir de la infancia sacrifican para siempre su libertad y, por lo menos, un ochenta por ciento se consume en la amargura. ¿Dónde están, pues, los grandes consuelos que vuestra religión brinda al hombre? No dudo que un rico prebendado encuentre consuelo en su suerte, pero es por su dinero y no por su fe. Si goza de alguna dicha, la saborea violando las reglas de su estado. Es feliz como hombre de mundo, no como hombre de Iglesia. Un padre de familia prudente, resignado, cumplidor de sus deberes para con la patria, rodeado de hijos y de amigos, recibe de Dios bendiciones mil veces más palpables. Además, todo lo que pudierais decir en pro de los méritos de vuestros monjes lo diría yo con mayor razón de los derviches, los faquires o los gonzos. Sus penitencias son cien veces más terribles, dan prueba de una capacidad de sufrimiento mucho mayor. Y, sin embargo, aquellas cadenas de hierro bajo cuyo peso se doblan, aquellos brazos siempre tensos en la misma posición, aquellas espantosas maceraciones, con ser tan atroces, no son nada en comparación con los tormentos a que voluntariamente se someten las jóvenes esposas de la India que se lanzan a la pira de sus maridos muertos impulsadas por la loca esperanza de renacer juntos. No ponderéis, pues, las penas y los consuelos que la religión cristiana depara. Convenid en que no se aproxima ni de lejos a los del culto razonable que una familia honrada rinde, sin superstición, al Ser Supremo. Abandonad esas cárceles que son los conventos; dejad los misterios contradictorios y superfluos de la fe, objeto de universal irrisión; predicad a Dios y la moral, y podéis estar seguros de que, por ese camino, habrá más virtud y más felicidad sobre la tierra.

LA CONDESA. — Lo mismo pienso yo.

FRÉRET. — Y yo.

EL ABATE. — Pues bien, ya que os empeñáis, os diré que me habéis convencido, si es que ya no lo estaba.

En esto, presentáronse el presidente de Maisons, el abate de Saint-Pierre, el señor de Dufay y el señor de Dumarsais, y el abate de Saint-Pierre leyó, según su costumbre, sus *Pensamientos matinales,* sobre cada uno de los cuales podría escribirse un buen libro. He aquí algunos de ellos:

Pensamientos sueltos del abate de Saint-Pierre

La mayoría de los príncipes, ministros y otros dignatarios no tienen tiempo de leer; desprecian los libros y se dejan dominar

por uno solo, muy voluminoso, que es algo así como la tumba del sentido común.

Si hubiesen aprendido a leer, habrían ahorrado al mundo todos los males causados por la ignorancia y la superstición. Si Luis XIV hubiese aprendido a leer, no habría revocado el Edicto de Nantes.

Los Papas y sus servidores están tan firmemente convencidos de que su poder descansa exclusivamente sobre la ignorancia, que han prohibido siempre la lectura del único libro en que se proclama su religión. Dicen: ahí tenéis vuestra ley, pero os prohibimos que la leáis; sólo debéis saber de ella lo que a nosotros nos plazca enseñaros. Esta refinada tiranía es verdaderamente inconcebible; existe, sin embargo, pues Roma prohibe que la Biblia circule en ninguna de las lenguas que las gentes hablan y comprenden; sólo autoriza la redactada en un idioma que ya nadie habla.

Todas las arrogancias pontificales tienen como pretexto un pobre juego de palabras, un chiste que se pone en boca de Dios y que a cualquier escolar, si lo hiciera, le valdría la palmeta. Este: Tú eres *Petrus,* es decir, tu nombre es Roca, y sobre esta roca edificaré mi Iglesia.

Si se supiera leer, veríase claramente que sólo males ha causado la religión a los gobiernos; sigue causándolos hoy en Francia, y grandes, con sus persecuciones de los protestantes, con las divisiones y discordias causadas por una cierta bula, más despreciable que cualquier copla callejera del Pont-Neuf, con el ridículo celibato impuesto a los sacerdotes, con la ociosidad de los frailes, con los malos tratados concertados con el obispo de Roma, etc.

España y Portugal, países todavía más entontecidos que Francia, tienen que soportar casi todos estos males y además, por si fueran pocos, la Inquisición, la cual, suponiendo que hubiera infierno, sería el producto más abominable de él.

En Alemania no se ve el fin a las discordias entre las tres sectas reconocidas por la paz de Westfalia; los súbditos de los príncipes eclesiásticos son, en aquel país, como bestias que apenas tienen nada que comer.

En Italia, esta religión, destructora del Imperio romano, sólo ha dejado un rastro de miseria y de músicas, de castrados, arlequines y curas. Mientras una pequeña estatua negra a la que llaman Nuestra Señora de Loreto desaparece casi entre tesoros, las tierras están sin cultivar.

La teología es, en religión, lo que los venenos entre los alimentos.

Edificad templos en que se adore a Dios, se ensalcen sus beneficios, se proclame su justicia y se predique la virtud: lo demás es parcialidad, sectarismo, fraude, soberbia, codicia, y debe ser desterrado del mundo para siempre.

Nada más útil para el bien público que un párroco que se dedique a llevar los libros de nacimientos y defunciones, a socorrer a los pobres, consolar a los enfermos, enterrar a los muertos, poner paz en las familias y enseñar y dar ejemplo de buenas costumbres. Para poder ser beneficioso a la sociedad, deberá estar a cubierto de la miseria y no sentirse tentado, como ocurre con tantos párrocos rurales, a deshonrar su ministerio pleiteando contra el señor del lugar o contra sus feligreses; deberá percibir de la provincia un sueldo acomodado a la extensión de su parroquia y estar descargado de otros cuidados que no sean el cumplimiento de sus deberes.

Nada hay más inútil que un cardenal. ¿Para qué sirve una dignidad extranjera, conferida por un sacerdote extranjero? ¿Una dignidad sin funciones, que arroja por lo regular una renta de 100,000 libras mientras los curas rurales no tienen ni un céntimo para socorrer a los pobres ni para su propio sustento?

El mejor gobierno es, sin disputa, el que sólo consiente que haya los sacerdotes estrictamente necesarios, pues el exceso de ellos constituye siempre una carga peligrosa. La mejor forma de gobierno es la que consiente el matrimonio de los sacerdotes, pues los sacerdotes casados son mejores ciudadanos, dan hijos a la nación y los educan bien; aquella en que el sacerdote no se atreve a predicar nada que no sea la moral, pues el predicar la controversia equivale a echar a rebato las campanas de la sedición.

Las gentes honestas leen con espanto la historia de las guerras de religión y se ríen de las disputas teológicas como de las farsas del teatro italiano. Procuremos, pues, tener una religión que no nos haga temblar ni nos haga tampoco reír.

¿Han existido alguna vez teólogos honrados? Sí, como han existido gentes que se hacían pasar por hechiceros.

En la página 299 del tomo tercero de la *Historia de la Filosofía* escrita por el señor Deslandes, miembro de la Academia de Ciencias de Berlín, leemos: "Tengo a la Facultad de Teología por la más despreciable corporación que existe en todo el reino." Sería, en cambio, una de las más respetables si se limitase a enseñar a Dios y la moral. Sería, además, el único camino para expiar sus criminales decisiones contra Enrique III y el gran Enrique IV.

Los milagros obrados por unos pelagatos en el arrabal de San Medardo pueden ir muy lejos, si su eminencia el cardenal Fleury no se cuida de poner orden. Hay que poner paz en el gallinero y prohibir los milagros.

La monstruosa bula *Unigenitus* puede todavía sembrar el desorden en el reino. Toda bula es un atentado contra la dignidad de la corona y las libertades de la nación.

La plebe crea la superstición; las gentes dignas y honestas la destruyen.

Nos esforzamos por mejorar las leyes y las artes. Pero ¿cabe acaso mejorar la religión?

¿Quiénes deben empezar por purificarla? Los hombres que piensan; los demás los seguirán.

¿No es una vergüenza que los fanáticos sean entusiastas y los hombres sabios no? Conviene ser prudente, pero no medroso.

Apéndice II

EL CURA MESLIER Y SU TESTAMENTO*

Nació Jean Meslier, según la conjetura más probable (tomamos estas noticias de la obra de Boulliot, *Biographie Ardennaise,* París, 1830, art. *Meslier),* el año 1664, en una aldea de la Champaña llamada Mazerny, habiendo tenido por padre a un tejedor o artesano pañero. Un párroco de la comarca hízose cargo de la educación del inteligente niño y fué también, probablemente, quien sugirió a los padres la idea de dedicarlo a la carrera eclesiástica, a la que el muchacho no hizo ninguna objeción.

El futuro sacerdote hizo sus estudios en el seminario de Châlons-sur-Marne, donde, además de cursar las disciplinas obligadas de su carrera, se aplicó con especial empeño y muy a fondo a la filosofía cartesiana. En 1692 fué designado para ocupar la parroquia de Etrépigny, en lo que hoy es departamento de las Ardenas, donde murió, después de haber ejercido largos años su ministerio, hacia 1729, según unos, y en opinión de otros alrededor de 1733.

Distinguióse en el cumplimiento de sus funciones sacerdotales por dos rasgos solamente: su severidad y el retraimiento de su vida, por una parte, y por otra el desinterés y la caridad. Aparte del trato con dos o tres curas de los contornos, se pasaba las horas encerrado en su pequeña biblioteca, en la que se destacaban como obras más salientes algunos padres de la Iglesia, un Moreri, los *Ensayos* de Montaigne, el *Telémaco* y otro ensayo de Fenelón sobre la existencia de Dios y el libro de Malebranche sobre la investigación de la verdad.

De no haber sido por sus desavenencias con el señor del lugar, es seguro que el nombre del cura de Etrépigny apenas habría traspasado, en vida, los límites de su parroquia. Pero como el señor de Clairy hubiese maltratado a algunos de sus campesinos, se subleva en el cura el sentimiento de la justicia, y al domingo siguiente expulsó de la iglesia, como indigno de compartir el culto,

* V. supra, pág. 196.

al inhumano marqués. Este recurrió en queja ante el arzobispo de Reims, quien amonestó al cura por haberse excedido en sus atribuciones. Obligado a recibirlo de nuevo en la iglesia, el párroco de Etrépigny pidió en voz alta a Dios por el alma del noble, para que se dulcificara su alma y no volviera a caer en el pecado de robar a los huérfanos y maltratar a los desvalidos.

La disputa con el señor feudal, de una parte, y de otra con el arzobispo de la archidiócesis, duró, al parecer, mucho tiempo y amargó la vida del pobre cura rural. Por la comarca corría más tarde la leyenda de que el marqués ordenaba a sus lacayos que tocasen los cuernos en las tierras de su propiedad colindantes con la iglesia cuando el cura estaba oficiando; y añadía la conseja que el arzobispo lo había llamado al orden, amenazándolo con excomulgarlo, a consecuencia de lo cual el orgulloso noble habíase dejado morir de hambre.

Sea de ello lo que quiera —pues nada de esto ha podido comprobarse—, lo cierto es que el cura de Etrépigny dejó al morir un manuscrito en el que proclamaba sus más íntimas convicciones, las cuales chocaban tan abiertamente no ya con su ministerio, sino incluso con el estado general del mundo en torno suyo, que a su lado aquellos conflictos externos quedan reducidos a incidentes de menor cuantía. Legó a la posteridad con este manuscrito, extendido en tres copias de 366 páginas cada una, escritas de su puño y letra, con trazos claros y casi floridos —una de las cuales se cuidó él mismo de depositar en la cancillería del juzgado de Saint-Menehould—, bajo el título de *Mi testamento*, una obra en que exponía sus verdaderas y auténticas convicciones a los feligreses a quienes durante toda su vida enseñara la fe católica y la obediencia hacia sus superiores.

Leíase en la cubierta de la copia destinada a su parroquia:

> He visto y conocido los errores, los abusos, las vanidades, las necedades y las maldades de los hombres; las he odiado y aborrecido; no me he atrevido a decirlo en voz alta mientras viví, pero quiero decirlo por lo menos en la muerte y después de ella, por lo que registro aquí mis pensamientos, para que puedan servir de testimonio de la verdad a los ojos de cuantos vean estas páginas y tengan a bien leerlas.

Ya las anteriores palabras indican que no se trata simplemente de una protesta contra los errores de la religión, sino también contra los males y los abusos imperantes en la vida y en la sociedad de los hombres: el "Testamento del cura Meslier" no es sola-

mente una abjuración filosófico-teológica, sino que es también, en no menor proporción, un cartel político.

Se distingue así, sustancialmente, de un documento alemán cuyo recuerdo evoca en nosotros sin quererlo: el *Mensaje en defensa de los adoradores racionales de Dios*, de que es autor Hermann Samuel Reimarus. Es, en ambos casos, una voz de ultratumba proclamando un secreto que torturara en vida a quien lo guardaba, tanto más cuanto más debía ocultarlo dentro de sí mismo. Pero mientras que una de estas dos almas sólo se muestra abrumada bajo el peso de la religión imperante, la otra clama también contra la situación político-social reinante en torno suyo. Y algo muy esencial: una apoyándose, como en seguida veremos, frente a la teología revelada, en una filosofía en que aún palpita la fe en Dios, mientras que la otra desarrolla su pensamiento filosófico hasta el ateísmo.

Por tanto, el campo de acción de la duda es mucho más extenso en Meslier que en Reimarus, pues los argumentos contra la verdad del cristianismo y de la Biblia a que está consagrada toda la obra del segundo sólo son una parte en la del primero. En esta parte, debemos reconocer que el alemán es superior al francés, el protestante al católico, la profunda sabiduría y la disciplina filosófica del profesor a las amargas cavilaciones del sacerdote. Cierto es que también éste sabe muchas cosas, pero casi todas ellas de segunda mano. Casi puede asegurarse que jamás leyó la Biblia, por lo menos el Antiguo Testamento, en su versión fundamental. Y su arsenal, para las noticias de carácter histórico, son casi exclusivamente los *Ensayos* del erudito Montaigne.

No es la lógica, por cierto, el fuerte del cura Meslier; sus divisiones y subdivisiones aparecen tan oscuras y embrolladas que resulta imposible, a veces, seguir y retener en la memoria el hilo del razonamiento. Su manera de exponer resulta árida en el más alto grado, llena de prolijidades y repeticiones; cuando saca una conclusión, presenta generalmente la misma tesis bajo tres formas distintas. Su estilo es, dice Voltaire, el del jamelgo tirando de un coche. Desde este punto de vista, las páginas de Meslier contrastan vivamente con la exposición ordenada, clara, transparente y armónica de Reimarus.

Pero aunque como erudito, como lógico y estilista quede el francés muy por debajo del alemán, nada tiene que envidiarle como pensador. Su posición dentro de la escuela cartesiana es tan original, tan independiente como la de Reimarus dentro de la escuela leibniziano-wolfiana. No exageraríamos si dijésemos que Meslier

es el pensador más profundo o, por lo menos, el más audaz de los dos; lo que ocurre es que paga este mérito con aquella falta de claridad y de mesura que no se observa en Reimarus. Penetra a fondo en más de un punto ante el que éste se detiene. Pero se da en él la circunstancia de que procede por tanteos cuando le falta la luz y, pese al rigor y a la reciedumbre de su crítica, acaba hablando más como un fanático que como un pensador.

Decíamos que la protesta y el ataque de Meslier no van dirigidos solamente, como los de Reimarus, contra la religión cristiana, contra la Iglesia, sino también contra el Estado. Y aun podríamos añadir que se dirigen en primer término contra el Estado y sólo de rechazo contra la religión y la Iglesia. Aunque tal vez sería más exacto formularlo a la inversa y decir que el verdadero blanco de sus ataques, a través de la Iglesia, es el Estado vigente en su tiempo.

"Una religión —dice Meslier— que tolera y aun aprueba abusos contrarios a la justicia natural y atentatorios contra el buen gobierno y contra el bien común, una religión que da por buena la tiranía de los reyes y los príncipes e impone su pesado yugo a los pueblos, no puede ser la verdadera." Haciendo alarde de ingenio, podríamos incluso decir que Meslier, para disputar a los reyes el derecho a llamarse tales "por la gracia de Dios", no encontró recurso más eficaz que el negar la existencia de Dios.

Y el rey que le había hecho sentir y odiar la usurpación de este título fué nada menos que aquel gran Luis de Francia, según él grande solamente en el despojo y en el derramamiento de sangre, en el perjurio y en la infidelidad conyugal. Es curioso observar qué dos juicios tan contradictorios merecen este monarca y su gobierno por parte de un Meslier y de un Voltaire. Mientras que éste se deja llevar en absoluto por el hechizo del brillante período de Luis XIV, aquél se subleva ante los horrores que hicieron posible este esplendor.

Meslier ve por doquier el reverso de la hermosa pintura que Voltaire traza del siglo de Luis XIV. La explicación de ello está en que la contempla desde otro punto de vista y, desde luego, en que la siente con otro corazón. Voltaire la ve con los ojos de las clases altas de la sociedad de aquella época y sobre todo con los ojos de los escritores y poetas, tan favorecidos por aquel su rey ejemplar. Meslier colócase en el punto de vista del pueblo bajo, principalmente de los campesinos entre quienes ejercía su ministerio de cura rural y a quienes veía agobiados y hundidos en la miseria bajo las cargas de aquel fastuoso gobierno.

La omnipotente monarquía había aplastado, indudablemente, la resistencia de la nobleza y del clero, pero sin aliviar la carga que estas dos clases, unidas ahora a la realeza, echaban sobre los hombros del pueblo.

> ¿Os maravilláis, ¡oh pobres gentes! —exclama Meslier—, de que la vida no sea para vosotros más que un fardo de sufrimientos y fatigas? Ello se debe a que todas las cargas y los ardores del día pesan solamente sobre vosotros, como sobre aquellos operarios del Evangelio, a que tenéis que soportar todo el peso del Estado. Sobre vosotros gravitan, no solamente vuestros reyes y príncipes, que son vuestros tiranos, sino toda la nobleza, toda la clerigalla, toda la frailería, unidas a la turbamulta de los rábulas y los vampiros de las finanzas y los impuestos y todas las gentes ociosas e inútiles que hay sobre la tierra. Todos ellos y sus criados y servidores viven de los frutos de vuestro amargo trabajo; sois vosotros, y solamente vosotros, quienes les suministráis todo lo que necesitan o pueden apetecer no ya para su sustento, sino también para su placer.

Nos parece estar escuchando una voz del tiempo de las guerras de los campesinos. Pero Meslier es, en muchos aspectos, un precursor lejano de la Revolución Francesa, en el que encontramos pasajes tan espantosos como el siguiente:

> Os hablan, mis queridos amigos, del diablo, queriendo asustaros con su solo nombre y haciéndoos creer que los diablos no sólo son los más grandes enemigos de vuestra dicha, sino también lo más horrible y abominable que se pueda concebir. Pero los pintores se equivocan cuando en sus cuadros pintan a los diablos como monstruos repelentes y espantosos; se engañan y os engañan, lo mismo que vuestros predicadores, cuando unos en sus cuadros y otros en sus sermones, os presentan a los diablos como feas, repugnantes y monstruosas bestias. No es así como debéis representároslos, sino como esos bellos galanes y a esas lindas damas y damiselas de la nobleza que veis tan bien ataviados, peinados y empolvados, tan perfumados y tan resplandecientes de oro, plata y pedrería. Los diablos que vuestros curas y vuestros pintores os describen con tan feas y horribles figuras son diablos imaginarios, que sólo infunden miedo a los niños y a los ignorantes y sólo pueden causar males imaginarios a quienes creen en su existencia. En cambio, aquellos otros diablos y diablesas, esos caballeros y esas damas de que os hablo, no son seres imaginarios, sino figuras palpables de carne y hueso, tan reales y verdaderos como los males que causan a los pobres pueblos, que son, desgraciadamente, harto reales y sensibles.

Esta realidad de la sociedad en que le había tocado vivir representaba, para Meslier, una criminal inversión del verdadero orden de las cosas:

> Todos los hombres son iguales por naturaleza —dice nuestro cura—; todos ellos tienen derecho a vivir y a moverse sobre la tierra, a disfrutar

de su libertad natural y a participar de los bienes del mundo, procurándose por medio de su trabajo las cosas útiles y necesarias para la vida. Ahora bien, puesto que viven en sociedad y la sociedad no puede perdurar sin cierta dependencia y sumisión, por fuerza tiene ésta que existir, en mayor o menor medida, entre los hombres. Pero esta sumisión debe ser justa y bien proporcionada, es decir, no debe exaltar demasiado a unos y humillar demasiado a otros, reservar para los unos todos los goces y todos los bienes y para los otros todos los sacrificios y toda la miseria.

Cabría pensar lógicamente, dice Meslier, que la religión coopera a este resultado, que condena con la dulzura y la equidad que le son propias la dureza y las injusticias de un régimen tiránico. Como también cabría esperar, por otro lado, que una sabia política pusiese un dique a las fantasmagorías y a los abusos de una falsa religión.

Así debiera ser, pero no es. Ambas, la religión y la política, se entienden y trabajan mano a mano, como dos rateros combinados. Los curas predican la obediencia y la autoridad ante los príncipes, a quienes presentan como instituídos por Dios; los príncipes, por su parte, mantienen en pie la dignidad de los curas y los rodean de sinecuras y de rentas. Ambos males deben ser combatidos, pues, al mismo tiempo; pero como son la Iglesia y la religión las que encadenan preferentemente las almas de la multitud y atan las manos de los pueblos en su resistencia contra los gobiernos tiránicos, Meslier considera que lo primero es demostrar la carencia de fundamentos de la religión.

Dos cosas contribuyen a abrir los ojos a nuestro párroco: una es la mentalidad escéptico-secular que va asimilándose en la lectura de su libro favorito, los *Essais* de Montaigne; otra, el espíritu de duda y el rigor de pensamiento y de concepto que adquiere en la escuela de Descartes.

También Meslier parte, en su análisis de la religión, como de suyo se desprende partiendo de la actitud de la duda incipiente, del hecho de la pluralidad de religiones sobre la tierra. Cada una de ellas pretende ser la verdadera y la instituída por Dios; pero es imposible que todas sean verdaderas y de origen divino, puesto que se contradicen en muchos puntos y hasta se repelen y condenan las unas a las otras. Podría serlo, a lo sumo, una; pero en realidad ninguna lo es, ni la católico-cristiana ni ninguna otra.

Todas las religiones son obra de los hombres, y como todas ellas se hacen pasar por invenciones divinas, todas descansan sobre el engaño; fruto de las cavilaciones de astutos políticos, son predicadas y desarrolladas luego por farsantes y falsos profetas, acep-

tadas por los pueblos ignorantes y sancionadas por los poderosos y los grandes de la tierra como freno para la multitud. Si un Dios infinitamente poderoso, infinitamente sabio y bueno, hubiera creído necesario revelar una religión, habríala dotado por medio de su infinita bondad y sabiduría de rasgos absolutamente imborrables en que quedara impresa su divinidad, para impedir que los hombres pudieran verse inducidos a error con respecto a ella. ¿Para qué, si no, instituir una religión? Pues bien, ninguna de las muchas religiones existentes ostenta estos signos, pues de otro modo sería incomprensible que los hombres siguieran discutiendo todavía hoy para saber cuál es la verdadera.

Por consiguiente, ninguna de ellas puede ser considerada tampoco como obra de la revelación divina. Ninguna tampoco es verdadera. Todas ellas, y son muchas, se asientan sobre la fe, es decir, sobre la creencia de lo que no se ve, sin pruebas y hasta penándose el intento de indagarlas como un *crimen laesea majestatis*. Ahora bien, semejante fe, lejos de ser un principio de verdad, sólo es un principio de error, de fraude y de quimeras, por una parte, y por otra de litigios y divisiones. Es cierto que, por debajo de cuerda o a posteriori, todas las religiones, y principalmente la cristiana, alegan ciertas pruebas en apoyo de su verdad: ¿quién ignora, en efecto, las pretendidas pruebas que suelen derivarse de los milagros, de las profecías, de las excelencias de la doctrina, del celo y la firmeza de sus primeros adeptos y mártires? Ninguna de estas pruebas resiste al examen, según Meslier; ni las de la religión cristiana ni las de ninguna otra.

Y como los milagros y profecías aducidos como pruebas del cristianismo se contienen en los libros sagrados de los judíos y los cristianos, escritos que pasan también por ser obra de la inspiración divina, conviene ante todo proceder a su examen. Todos ellos, lo mismo los libros del Nuevo Testamento que los del Antiguo, son de tal naturaleza, según el párroco de Etrépigny, que excluyen toda idea de una inspiración divina, y hasta como simples libros humanos valen muy poco.

Estos libros, que por lo que se refiere al contenido no son otra cosa que colecciones de fábulas, de errores y contradicciones, presentan también defectos grandísimos en cuanto a la forma. El Antiguo Testamento comienza con el cuento del paraíso y de la serpiente habladora, para recoger luego un montón de leyes sobre el culto divino, tan supersticiosas como pueda serlo cualquier pueblo de idólatras; vienen en seguida una serie de historias poco edifi-

cantes de reyes, y a continuación los profetas, gentes todas ellas fanáticas y entregadas a la fantasía. Realmente, para componer estos libros no hacía falta ninguna clase de inspiración divina, e incluso habría sido necesaria muy poca cultura humana para haberlos redactado bastante mejor.

En lo tocante al Nuevo Testamento, Meslier va descubriendo con gran sagacidad las variantes y contradicciones que se aprecian entre los distintos Evangelios, y podemos decir que pone al descubierto y saca a la luz casi todos los puntos que hasta hoy siguen siendo la manzana de la discordia entre críticos y apologéticos. Por lo demás, echa en cara a los Evangelios su tosquedad y su pobreza de estilo, así como su falta de orden y de continuidad en el relato. Y entre los escritores que intervinieron en la redacción del Nuevo Testamento, siente especial aversión, por el embrollo y la confusión de sus ideas —y en esto coincide con nuestro Reimarus—, por el apóstol Pablo.

La Biblia, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, no puede compararse ni de lejos, ni en conjunto ni en sus detalles, por lo que se refiere a su valor y a su contenido, con las obras en prosa de un Jenofonte y un Platón, un Cicerón o un Virgilio. Las fábulas de Esopo, dice Meslier, encierran un sentido y una enseñanza incomparablemente mayores que todas aquellas vulgares y toscas parábolas de los llamados Evangelios.

En cuanto a los milagros y a todas las historias plagadas de milagros y profecías que en estos libros se recogen, ¿qué crédito nos pueden merecer, si las fuentes que los transmiten son lo que acabamos de ver? Nadie sabe por quién ni cuándo fueron redactados estos escritos. Lo que sí puede asegurarse, pues se descubre en ellos a primera vista, es que fueron redactados por gentes incultas e ignorantes, incapaces incluso para analizar debidamente lo escuchado por ellas a muy poca distancia en el tiempo de los hechos, ni siquiera lo que vieran por sus propios ojos.

Añádase a esto que los tales supuestos milagros son tan poco dignos de Dios como las pretendidas revelaciones y que las profecías no pueden darse por cumplidas a menos que para ello se recurra a una llamada interpretación espiritual de los hechos, cuya forzada violencia no demuestra más que una cosa: lo malparado que sale el intento al enfrentarse con la realidad. Así, por ejemplo, los milagros del Antiguo Testamento suponen todos ellos una incomprensible parcialidad de la Providencia divina en torno a un pueblo pequeño y altamente indigno. En cuanto a los del Nuevo

Testamento, resulta difícil, por no decir imposible, comprender cómo Dios pudo limitarse a curar unas cuantas enfermedades del cuerpo, dejando intactos los profundos daños morales de que padece la humanidad y cuya curación era, según asegura el mismo Nuevo Testamento, la finalidad de la misión con que Jesús bajó a la tierra.

Para Meslier, la doctrina cristiana sobre el carácter divino de Jesús es, sencillamente, una de tantas dosificaciones como encontramos en la historia del mundo antiguo. Este pretexto de las revelaciones divinas no fué nunca, según él, más que un ardid político, como el de Numa cuando impresionaba a sus gentes hablándoles de sus pláticas con la ninfa Egeria o el de Moisés cuando se escudaba detrás de sus entrevistas con el Dios del Sinaí. Sin embargo, añade Meslier, estos gobernantes antiguos tenían todavía, por lo menos, un resto de pudor, pues no se hacían pasar ellos mismos por dioses, como otros de épocas posteriores, aunque se apoyasen en ellos.

El supuesto Dios que hablaba con Adán, se paseaba con él por los jardines del paraíso terrenal, etc., era sencillamente, según se desprende de lo dicho, un mortal como él mismo, y Adán un mentecato engañado por sus artes de simulación. Y otro tanto acontecía, evidentemente, con el Dios de Moisés, como lo demuestra su negativa a mostrársele de frente, para no exponerse al peligro de ser identificado por él como una persona demasiado conocida, A menos —añade nuestro demoledor crítico, llevando hasta el final una audaz conjetura— que las palabras del supuesto Dios no fuesen las del propio Moisés, que recurriera a este ardid para darles mayor autoridad al ponerlas en boca de un Dios.

Punto de vista harto pueril de la crítica histórica, al que tampoco nuestro Reimarus acierta a sobreponerse de un modo sustancial. "Los antiguos tenían —dice Meslier— la costumbre de elevar al rango de dioses a los emperadores y a los grandes personajes. El orgullo de los grandes, la adulación de los unos y la ignorancia de los otros dieron vida y pábulo a esta costumbre." Y del mismo modo puede explicarse el nacimiento de las más antiguas ideas sobre la divinidad. Saturno, Júpiter, Juno, etc., no fueron tampoco, según nuestro cura, otra cosa que "hombres y mujeres de alta alcurnia, príncipes y princesas y otros personajes prestigiosos que se arrogaron el nombre de dioses y de diosas o a quienes los demás se lo atribuyeron por ignorancia, complacencia y adulación".

Sin embargo, hay que reconocer, declara el párroco, que al menos algunas de ellas fueron gentes importantes y meritorias.

¿Pero quién fué el hombre a quien los cristianos escogieron para Dios? Si nos detenemos a averiguar la opinión que otros se formaban de él, veremos que sus contemporáneos y sus conciudadanos no sólo lo tenían, en general, por un hombre como otro cualquiera, sino además por un fanático y un necio. Fijémonos en sus discursos y nos encontraremos con que se forjaba las ideas más extravagantes acerca de su persona: anunciaba que restauraría el reino de David, que retornaría con las nubes del cielo e incluso que era el hijo del todopoderoso Dios.

Y lo mismo ocurre con sus actos, con sus peregrinaciones predicando el advenimiento del reino celestial, con sus visiones, en las que aparecía conducido por el demonio a una montaña y a las almenas del templo, con sus jactanciosas milagrerías: son todos ellos los actos de un fanático que, como se ve en el episodio de la expulsión de los mercaderes del templo, no retrocede ni siquiera ante el empleo de la violencia. El propio Voltaire se creyó en el caso de defender la personalidad de Jesús contra los virulentos ataques de Meslier, que sólo se explica por la rabia tanto tiempo contenida del hombre que durante años y años habíase visto obligado a adorar y predicar como Dios, en el altar y en el púlpito, a quien sólo consideraba como un hombre.

Es éste, por lo demás, el punto en que Voltaire se apartaba de Meslier, como lo habría hecho también Reimarus, de haberle conocido. Los dos transferían toda la grandeza de que creían deberían despojar al Hombre-Dios y al Dios milagroso de la revelación, al Dios de la razón y de la naturaleza; uno de ellos con mucha seriedad y firmeza, pero también Voltaire con toda la fuerza de convicción de que su espíritu escéptico era capaz.

No así Meslier. Este prosigue su crítica demoledora contra el Dios de los cristianos y el Hombre-Dios sobre el concepto del Dios de los filósofos y no cree haber llegado a su meta hasta que no juzga que ha hecho desvanecerse como una quimera y una fantasmagoría toda posible idea de Dios, venga de donde viniere. Los modernos adoradores de Dios, dice, creen haber hecho una gran cosa al apartarse de la religión politeísta de los paganos para concentrarse en el culto a un solo Dios. Con ello no han hecho más que poner todavía más de relieve las contradicciones inherentes a la mitología. "Ni la Quimera de los antiguos —dice Meslier—, ni la Esfinge, ni Tifón, ni todas las ficciones de los poetas llegaron a ser nunca tan disparatadas como el concepto de Dios de sus modernos adoradores."

Entre estas contradicciones cuéntanse, para él, no sólo la que media entre la unidad y la trinidad del misterio cristiano, que somete a una crítica demoledora, sino las que invalidan también por completo el concepto puramente teísta de la divinidad. Un ente que sin ocupar lugar alguno en el espacio llena el espacio todo, que sin tener él mismo movimiento hace moverse al mundo, que sin experimentar cambio alguno es un principio de vida y de acción, es algo totalmente inconcebible para él. A su juicio, los modernos adoradores de Dios operan con simples palabras, a las que no atribuyen ninguna representación mental.

Esto no es obstáculo para que se ofrezcan a aportar más de una prueba de que semejante ente existe y tiene necesariamente que existir. Recordemos la firmeza y la certeza con que el propio Voltaire edificaba, principalmente, sobre el argumento físico-teológico de la existencia de Dios. Meslier somete este argumento a una crítica tajante.

Ninguna premisa habría refutado con tanta fuerza en su crítica como la que pretende presentar a la naturaleza como arte. Las obras de arte, dice Meslier, nacen de materias que de por sí no tienen movimiento y que, por tanto, jamás podrían llegar por sí solas a formar una obra regular; por el contrario, las obras de la naturaleza nacen de materias que se imprimen su propia forma gracias al movimiento que les es propio y natural.

Se objeta que este movimiento no reside en la propia naturaleza, sino que tiene que serle comunicado a ésta desde fuera, por una causa creadora. Pero ¿qué salimos ganando con dar por supuesta la existencia de esta causa? Contemplo la naturaleza y veo en ella ciertos movimientos y formas que me llenan de admiración; ¿acaso podré explicármelas más fácilmente inventando un ente misterioso encargado de comunicarle estos movimientos? No cabe duda de que es mucho más sencillo atribuir a un algo revelado por la experiencia —la naturaleza o la materia— ciertas cualidades que en él observamos como suyas propias, que no presuponer, para adjudicarle estas cualidades, un ente que ninguna experiencia nos revela.

Por donde todo queda reducido al problema de saber si el movimiento puede ser realmente considerado como atributo esencial de la materia. En este punto, llevado de la errónea concepción de que existen también cuerpos inmóviles, incurre Meslier en la arguciosa distinción de que si bien el movimiento no forma parte de la esencia misma de la materia, es, sin embargo, una cualidad de su naturaleza; no sabemos, dice, qué sea el principio del movi-

miento, pero sí que no encierra ninguna contradicción el derivar el movimiento de la materia misma.

A nuestro sagaz cura le faltaba sobre todo, para salir triunfante de su empeño indagador en este punto, conocer el principio newtoniano de la gravitación, muy poco conocido todavía en la Francia de su tiempo; aférrase todavía a la teoría de los remolinos de su Descartes y, situado en este punto de vista, exterioriza, como es natural, una serie de ideas extraordinariamente peregrinas sobre el movimiento originario del mundo físico.

Mucho más fuertes son sus argumentos en la contraprueba. Si el movimiento de la materia, nos dice, proviene de fuera, sólo podría originarse, naturalmente, de un ente inmaterial, pues de otro modo provendría de sí misma. Ahora bien, un ente inmaterial no puede mover a la materia, por la sencilla razón de que él mismo carece de movimiento, pues el movimiento presupone espacio, corporeidad, y el impulso motor firmeza e impenetrabilidad, cualidades todas ellas exclusivas de la materia.

Y no es menos certero el contraargumento que Meslier desarrolla a base del concepto de la creación. Si algo fuese obra de la creación tendrían que empezar por serlo el tiempo, el espacio y la materia. Sin embargo, el tiempo no puede haber sido creado, pues para ello tendría que haber existido antes su creador, y este antes sería ya el tiempo mismo. Y lo mismo acontece con el espacio; antes de existir éste, ¿dónde habría estado el creador de él y cómo podía haberlo creado sin movimiento y, por tanto, sin espacio?

Por lo que a la materia se refiere, la prueba de que no pudo ser creada coincide con el argumento anterior de que su movimiento no puede provenir de fuera.

Otra refutación del argumento físico-teológico es la que Meslier desarrolla desde el punto de vista de la teodicea. Todas las perfecciones del mundo, dice, no hablarían en pro de la existencia de un creador perfecto con la fuerza con que habla en contra de ella el más pequeño de los males. "Admiro —declara— las obras de la naturaleza, su belleza y su orden, tanto como puedan admirarlas quienes adoran a Dios; pero las admiro como obras de la naturaleza, ya que como obras de Dios me sería imposible admirarlas."

Para ello tendrían que ser, en efecto, obras perfectas y sin mácula, cosa que no son. Meslier se da perfecta cuenta de que el mal es una necesidad para el universo, tal y como éste es actualmente; el proceso incesante de nacimiento sobre que descansa presupone

una constante caducidad, la caducidad o la muerte presupone la desintegración de los cuerpos, que en los sensibles lleva aparejado necesariamente dolor; los hombres y los animales morirían asfixiados los unos por los otros si no prefiriesen devorarse entre sí.

Todo esto es cierto. Pero ¿cómo podía un mundo así (y aquí Meslier habla casi como Schopenhauer) haber sido creado por un ente perfecto? Lejos de ello, la existencia de tal universo prueba la inexistencia del Dios creador. Por lo que se refiere al mal moral, Meslier refuta la idea de que se halle admitido por Dios; niega que esa idea pueda tener aplicación a un ser omnipotente y demuestra, con bastante sagacidad, cómo jamás se encontrará en la realidad de las cosas ese pretendido bien mayor que se dice fruto de la admisión divina del mal.

Como es sabido, la verdadera prueba cartesiana de la existencia de Dios era la llamada prueba ontológica. Tampoco esta argumentación, a pesar de proceder de su escuela filosófica, es respetada por Meslier. A esta prueba basada en la idea de Dios y que se presenta como concluyente en cuanto a su existencia opone la afirmación, simplista indudablemente, pero a primera vista irrefutable, de que la idea que nos formamos de una cosa no quiere decir, ni mucho menos, que la cosa sea tal y como nosotros nos la representamos. Y si se pretende que ocurra esto con las ideas claras y diáfanas, es decir, que sea verdad todo lo que nos representamos con claridad y nitidez, no olvidemos que Meslier, según acabamos de ver, considera la idea de Dios como la negación de la nitidez y la claridad.

¿O acaso se pretende que la idea de Dios existente en nosotros pruebe la existencia de Dios en el sentido de que sólo puede habernos sido comunicada por Dios mismo? En este caso, Meslier demuestra lo contrario, a saber: que la idea de lo infinito es algo tan natural a nuestro espíritu como la idea de lo finito, razón por la cual no necesitamos que ningún ente infinito nos la infunda. El algo inexistente que hay que concebir no es el ser infinitamente perfecto, sino el ser o el ente en general *(l'être en général et infini, no l'être infiniment parfait).*

Ahora bien, este ser o ente general no es otra cosa que la materia. Así enfocada, la prueba ontológica coincide con la prueba cosmológica bien entendida. Es cierto que, por el mero hecho de que exista algo, tiene que haber existido algo desde toda una eternidad; pero este algo es precisamente el ente o ser material que tenemos ante nosotros, y no un algo inmaterial que simplemente nos imaginamos. Ese algo eterno tiene que ser algo de que estén hechas

todas las cosas, que resida en todas ellas y al que todas retornen: pues bien, este algo sólo es, sólo puede ser, la materia.

De esta materia nace, por medio de su movimiento natural y como resultado de diversas combinaciones y modificaciones de sus partes, toda la gama de los seres naturales hasta llegar al animal y al hombre, sin que para ello sea necesario ni pueda ayudar tampoco en lo más mínimo la idea de un creador situado fuera de la naturaleza. Al presentar el ser general como el fundamento y principio de todas las cosas y éstas, excluyendo toda idea de creación, simplemente como otras tantas modificaciones del ser, Meslier se acerca bastante a Spinoza y a su sustancia. Lo que ocurre es que no contrapone el pensamiento a la extensión como otro atributo de la sustancia igual en rango, sino que lo considera simplemente como un *modus* de la extensión o, por mejor decir, de lo extenso, de la materia.

Mientras que en el primer punto, el de la eliminación del divino artífice, Meslier se halla en abierta oposición con el punto de vista de Voltaire y del teísmo en general, en el otro punto, el que se refiere al concepto del pensamiento como una modificación de la materia, observamos una analogía entre ambas concepciones. Sin embargo, mientras que Voltaire echa mano aquí del pobre recurso de considerar el pensamiento como una función transferida a la materia por obra de una voluntad todopoderosa, Meslier esfuérzase en desvirtuar las pruebas de la inmaterialidad del pensamiento y del alma.

Los pensamientos y las sensaciones, dicen los cartesianos, carecen de forma y de extensión, no pueden dividirse ni cortarse; no son, por consiguiente, nada material. Tampoco de un sonido, de un aroma, replica Meslier, puede decirse que sean redondos ni cuadrados, ni la salud y la enfermedad, la fealdad o la belleza pueden medirse con una vara, y, sin embargo, son cosas bien materiales. Lo que ocurre es que podemos encontrarnos con modificaciones de la materia que, aun siéndolo, no reúnen todas las cualidades de ésta.

¿O acaso se cree que por no considerar el pensamiento y las sensaciones como funciones de la materia, es decir, del cuerpo humano formado por ésta, y por atribuir estas actividades a un alma inmaterial, resulta más fácil explicar la comunidad de esta alma con el cuerpo material del hombre? En lo más mínimo. Si el cuerpo no es capaz de sentir, ¿cómo va a transmitir al alma las percep-

ciones de los sentidos? Y si el alma es un ente sencillamente inmaterial, ¿cómo puede ser capaz de placer y de dolor?

Quien conciba el pensamiento y las sensaciones como funciones de un alma inmaterial, negando ésta a los animales, deberá, consecuentemente, negar a los animales toda sensación, considerarlos como simples máquinas, que era, en efecto, lo que hacía la escuela cartesiana. Contra esta manera de ver se rebela en Meslier, no sólo el sano sentido común, sino también el sentimiento humano. Califica esta teoría de abominable porque contribuye a ahogar en el corazón del hombre, ya de suyo bastante duro, toda compasión por aquellos pobres seres, dignos de ser tratados humanamente, como compañeros que son de nuestra vida y de nuestros trabajos. "Si existiese –dice– un tribunal para administrar justicia a los pobres animales, denunciaría ante él a una doctrina tan nefasta e infame como ésta con la que tanto se les perjudica, e insistiría en que fuese condenada hasta conseguir que se la desterrase por completo del espíritu y las creencias de los hombres, obligando a abjurar públicamente de ella a los cartesianos que la sostienen."

Esta compasión por el mundo animal respondía en Meslier a un sentimiento tan profundo que, aun comprendiendo, como hemos visto, la necesidad de que se diese muerte a los animales, no acaba de congraciarse con la alimentación carnívora. No dice que sea vegetariano, pero confiesa que le produce mucha pena ver retorcer el cuello a una gallina o a una paloma o sacrificar a un cerdo y que siente verdadera repugnancia por los mataderos. Si yo sintiese veleidades por la superstición, dice, abrazaría seguramente la religión de los que no comen carne.

Partiendo de la inmaterialidad y la unidad simple del alma, llegaba la escuela cartesiana a la conclusión de que ésta era inmortal. El pensamiento y lo pensante carecen de extensión; donde no hay extensión, no hay partes que puedan separarse las unas de las otras; lo que no tiene partes no puede desintegrarse, no puede morir.

Sin embargo, dice Meslier, ¿cómo pretenden los cartesianos afirmar la unidad simple y la inmaterialidad del alma, si reconocen que se halla sujeta a cambio e incluso a enfermedad? Lo que cambia tiene necesariamente partes; y si el alma, como demuestra la experiencia, se fortalece y debilita con el cuerpo, no puede ser una sustancia separada de él, pues para ello tendría que gozar de independencia, de sustantividad. Meslier, por su parte, considera el alma como lo más fino y lo más sutil que hay en nosotros de materia, a diferencia de la materia burda de que están hechos nues-

tros miembros y las partes visibles de nuestro cuerpo. Claro está que los pensamientos y las sensaciones carecen de forma concreta mensurable y son, simplemente, movimientos y modificaciones interiores de la materia de que está formado el cuerpo vivo.

La vida del hombre, como la de los animales, no es sino una especie de fermentación constante de su sustancia, es decir, de la materia de que uno y otros están hechos, y las sensaciones y los pensamientos son, simplemente, modalidades especiales y transitorias de este proceso continuo de modificación o fermentación que constituye su vida. Esta fermentación cesa al sobrevenir la muerte, y lo que llamamos el alma se extingue como la llama de una bujía cuando le falta el alimento.

Con la vida después de la muerte se desvanece también la llamada justicia divina; miles y miles de hombres justos, dice Meslier, se quedan sin premio, y miles y miles de hombres malvados sin castigo. De donde nuevamente se sigue que no existe un Dios infinitamente justo, como no existe un Dios infinitamente perfecto.

Al llegar aquí, parece que nuestro filósofo debiera tomar pie de este desvanecimiento de la justicia externa para replegarse dentro de sí y ahondar en sus ideas acerca de la dicha y la desventura, de la vida y el destino del hombre; pero no hace tal cosa, sino que emprende un camino muy distinto. Puesto que no existe vida futura, lo primero, dice, es no dejarse seguir engañando por los curas, "quienes —grita Meslier a sus antiguos feligreses— bajo el pretexto de conduciros al cielo y de aseguraros allí la bienaventuranza eterna, os impiden disfrutar de la verdadera dicha sobre la tierra; quienes, so capa de salvaguardaros en otro mundo de los castigos imaginarios de un infierno inexistente, os hacen sufrir los verdaderos tormentos del infierno en esta vida, la única que os será dado disfrutar".

Pero esta resistencia puramente pasiva, que consiste en no dar oídas a los cuentos de los curas, no basta. Hay que sacudir el yugo que los tiranos, los príncipes y la nobleza han impuesto al pueblo con ayuda de la gente de Iglesia. Los pueblos debieran ponerse de acuerdo, olvidar sus querellas y sus litigios y darse las manos para esta obra, más necesaria que ninguna otra.

Y el curita de una aldea de las Ardenas querría que su voz resonase de un extremo a otro del reino para arrancar a todos los hombres del sueño de sus ilusiones y ponerlos en pie y a la obra de romper sus oprobiosas cadenas. Querría ser un Hércules para

poder abatir todos los monstruos que tan cruelmente oprimen a los pueblos.

Y al llegar aquí, aquel hombre tan tranquilo, incapaz de ver matar a una gallina, nos reserva una tremenda sorpresa.

> Dice un autor antiguo —escribe— que es muy raro ver a un tirano cargado de años; eso sucedía entonces, cuando los hombres no tenían aún la debilidad y la cobardía de dejar vivir y gobernar mucho tiempo a sus tiranos. Aquellas gentes tenían la inteligencia y el valor necesarios para desembarazarse de ellos tan pronto como empezaban a abusar del poder. Hoy, desgraciadamente, ya no tiene nada de raro ver que los tiranos viven y gobiernan largos años (como Luis XIV, piensa, aunque no lo diga expresamente).

Y apenas damos crédito a nuestros ojos cuando leemos en el *Testamento* del amable cura párroco de Etrépigny el siguiente desahogo:

> ¿Dónde están aquellos nobles tiranicidas del tiempo pasado? ¿Dónde están los Brutos y los Casios, dónde los valientes matadores de un Calígula y de tantos otros? ¿Y qué se ha hecho, por otra parte, de los Trajanos y los Antoninos, de aquellos príncipes buenos y de aquellos dignos emperadores? En vano buscaremos a sus émulos en el trono. Pero, a falta de ellos, ¿dónde están los Jacques Clément y los Ravaillac de nuestra Francia? ¿Por qué ya no vivís, ¡oh nobles asesinos de los tiranos!, para abatir a todos estos malditos monstruos y enemigos del género humano y liberar a los pueblos, con su muerte, de la esclavitud en que hoy gimen?

No, nuestros ojos no nos engañan. El buen cura clama real y verdaderamente —si dejamos a un lado aquellas tradicionales figuras retóricas que son los nombres de un Bruto y un Casio— por la vuelta de un Ravaillac, de un Jacques Clément. El derecho del tiranicidio es para Meslier algo tan indiscutible, que no perdona al concilio de Constanza el que lo hubiese condenado (por lo demás, en términos bastante condicionales) e incluso deriva de ello otro reproche contra el cristianismo. En el *Testamento* del pastor de almas de Etrépigny nos encontramos ya con aquella célebre frase a que más tarde daría tajante forma epigramática Diderot: no andaba muy descaminado, dice Meslier, el hombre que expresó su deseo de ver a todos los grandes y nobles de la tierra colgados de las tripas de los curas.

Pensamos, al leer esto, en Voltaire y en su afirmación, innumerables veces repetida, de que sólo en el fanatismo religioso, jamás en la filosofía o en la ilustración, había que buscar la causa de los regicidios perpetrados durante los últimos siglos. Y he aquí que un

filósofo, y además un filósofo tan afín a él por sus ideas, se descolgaba predicando el tiranicidio. Claro está que este filósofo era, además, un fanático, y su invocación de Ravaillac procedía más del segundo que del primero. Sin embargo, ¿quién podía establecer diferencias tan sutiles, y quién era capaz de prever las funestas consecuencias que de aquí podían derivarse para la filosofía y para el partido de los filósofos? No se trataba solamente de colocar esta antorcha en el candelero, sino de prender fuego con ella, al igual que con la del ateísmo, a las mieses de la sociedad.

Ahora bien, una vez desembarazado el mundo de sus tiranos eclesiásticos y seculares, ¿qué régimen preconiza nuestro caritativo regicida para sustituir al derrocado?

Sabemos que reconoce la necesidad de una subordinación, de una relación de dependencia, para que el orden social pueda existir. Pero los ordenadores y dirigentes de la sociedad no deberán ser soberbios nobles ni violentos y poderosos príncipes, sino siempre los hombres más sabios y más dignos, los hombres viejos y llenos de experiencia. Y éstos sólo gobernarán la sociedad como lo aconseja el bien común, pues así lo garantiza la desaparición en ella del lucro privado.

Como se ve, nuestro revolucionario párroco profesa ideas comunistas. Considera como un abuso, desgraciadamente muy extendido, el "que los hombres hayan convertido en propiedad los bienes y las riquezas de la tierra, en poseerlos en común y de disfrutarlos también en común y por igual". Entiende que todos los habitantes de una ciudad, de una aldea o de una parroquia deben formar una gran familia, vivir entre sí como hermanos y hermanas, como padres e hijos y, por tanto, comer, vestirse y albergarse en común de los mismos alimentos, con el mismo vestido y bajo el mismo techo, como fruto de su trabajo también común, aunque repartido según el talento y la destreza, la estación del año y la necesidad.

Cada comunidad establecería convenios con las otras de la misma comarca o el mismo país, obligándose a comportarse fraternalmente las unas con las otras y a prestarse la necesaria ayuda mutua. De este modo, no sólo se acabaría con la desigualdad en la distribución de los bienes y con todos esos medios reprobables de que hoy se vale el individuo para acaparar la mayor cantidad posible de ellos, sino que se pondría fin a todos los descontentos, a todos los litigios, los odios, las revueltas y las guerras. Así piensa, por lo menos, el autor del *Testamento*, pues nosotros, por nuestra parte, pensamos que ello sólo serviría, en realidad, para desencadenar

de nuevo la guerra de todos contra todos y llegar a la postre a un reparto de bienes tal vez menos satisfactorio todavía que el que hoy rige. Eran también éstas ideas que no podían encontrar eco en un Voltaire; tal vez sí, en cambio, en un Rousseau.

En seguida se le ocurre a uno preguntar qué sucedería con el matrimonio en un régimen así, en que todos los hombres se considerarían como hermanos y hermanas. Y no debemos considerar, por este solo hecho, como un acto de fanatismo el que este experimentado sacerdote declare también la indisolubilidad católica del matrimonio como uno de los abusos con los que conviene acabar.

> Si los hombres —dice—, sobre todo los que adoran a Cristo, no considerasen indisoluble entre ellos el vínculo del matrimonio; si, por el contrario, dejasen a hombres y mujeres en plena libertad de unirse maritalmente los unos con los otros según sus inclinaciones y de volverse a separar a tono con su voluntad o cuando su inclinación los moviera a establecer otra unión, podemos estar seguros de que no se verían tantos malos matrimonios ni tantas discordias conyugales como hoy se ven.

Es, como se ve, una legislación matrimonial muy amplia la que se predica aquí. ¿Y los hijos? También ellos, opina nuestro platónico sacerdote, saldrían ganando con este régimen. Mientras que ahora son muchos los que padecen de las discordias entre sus padres o son víctimas de su ignorancia o su pobreza, entonces todos recibirían la misma educación, la misma alimentación e idénticos cuidados, a los que proveería la comunidad de su fondo colectivo.

A esta visión idílica viene a desembocar, pues, luego de la tragedia del tiranicidio, la concepción del mundo de nuestro párroco, cuyo modo de pensar y de sentir vemos así desplegarse en toda su extensión ante nosotros y al que, aunque algunas de sus tesis nos escandalicen y otras nos muevan a risa, no podemos regatearle, en general, nuestra simpatía y nuestro respeto.

Aquel hombre ve al mundo en torno suyo engañado por los curas, humillado por los tiranos; todas las religiones se cifran, para él, fundamentalmente, en el engaño y todos los estados en la injusticia y en el despojo; no ve en el cielo ningún Dios que vele sobre este desconcierto ni una vida después de la muerte que remedie las contradicciones y los males de la actual. De un estado como éste, tan atroz y tan desesperado, no se puede salir más que por medio de un cataclismo espantoso, allanando el suelo y erigiendo sobre él un edificio levantado sobre cimientos completamente nuevos. Como es lógico, la fragilidad del nuevo estado de cosas soñado escapa por

entero a la percepción de quien lo sueña; del mismo modo que quien suspira místicamente por el resultado final no para mientes en los horrores del camino que hay que recorrer para alcanzarlo.

Algo había que no funcionaba bien en el espíritu y en las facultades de aquel filósofo rural. Pero la culpa de ello hay que achacarla, sobre todo, a su tiempo. Le tocó vivir en una época cuyas realidades eran demasiado duras para su blando corazón y en que las ciencias, las sociales, las filosóficas y las de la naturaleza, no habían salido aún de su fase rudimentaria y podían dispensar poca ayuda a su ágil pero desamparado pensamiento. Por eso sus ideas son tan toscas y sus sensaciones tan tiernas; no se compaginan las unas con las otras: ni los pensamientos se ven animados por las sensaciones, ni éstas ordenadas por los pensamientos. El ideal es para él una imagen del porvenir, un proyecto, una utopía que reclama una violenta realización, en vez de saturar como un hálito ideal y de impulsar como un resorte orgánico su visión del presente.

Digamos ahora unas palabras acerca de la suerte que corrió el manuscrito dejado al morir por el cura Meslier. Circuló durante bastante tiempo en copias, las cuales, según dice Voltaire, se cotizaban a alto precio en París, como mercancía vedada. De una de estas copias, que sin duda alguna hizo llegar a sus manos Thieriot, sacó Voltaire el extracto publicado por él en 1762 y difundido gratuitamente con el título de *Sentiments du curé Meslier.*

Diez años después dió a las prensas el barón de Holbach un escrito titulado *Le bon sens* (que sólo en posteriores ediciones, a lo que parece, se completó con las palabras *du curé Meslier),* en el que el autor del *Système de la nature* desarrollaba los principios del materialismo y del ateísmo coincidiendo de un modo general con Meslier, pero ajustándose en un todo, por lo demás, a su propio criterio y modo de ver. El *Catéchisme du curé Meslier,* publicado en 1789, era, al parecer, una simple repetición de la obra anterior.

Si tenemos en cuenta el modo como los librepensadores de una época posterior tratan los pensamientos de Meslier, debemos rechazar como poco verosímil la conjetura del editor de la *Biographie Ardennaise,* inspirada evidentemente en la simpatía hacia el autor, de que ya los ejemplares manuscritos de su *Testamento* habían sido interpolados por gentes de esa ideología.

Durante la época del terror, en noviembre de 1793, el grotesco Anacarsis Cloots propuso a la Convención que fuese elevado un monumento a Meslier, por haber sido el primer sacerdote que había

tenido el valor y la honradez de abjurar de sus errores religiosos; la propuesta, enviada al Comité de Instrucción pública, cayó en el vacío. La Convención, por aquel entonces, tenía bastante que hacer con intentar llevar a la práctica las doctrinas del *Testamento* sobre el tiranicidio. Por otra parte, menos de medio año después decretaba Robespierre la existencia del Ser Supremo.

Ya bajo el antiguo régimen, hacia 1775, fueron condenadas a ser destruídas todas las copias y refundiciones del *Testamento* de Meslier que circulaban en Francia, condena que en distintas ocasiones volvió a decretarse bajo la Restauración y todavía estando en el poder la monarquía de julio. Hasta que, por último, en 1864, un admirador de la obra se hizo acreedor a la gratitud de todos los amigos de la Historia mediante la publicación en Holanda de su texto completo. *(Le testament de Jean Meslier, curé d'Etrépigny et de But en Campagne, etc. Ouvrage inédit, précédé d'un préface, d'une étude biographique, etc., par Rudolf Charles. Amsterdam, à la librairie étrangère, R. C. Meijer, 1864. III Tom.)*

Apéndice III

VOLTAIRE Y EL CONDE DE ARANDA

Juzgamos de interés recoger, en esta edición española del *Voltaire* de Strauss, los datos que Menéndez y Pelayo, en su *Historia de los heterodoxos* (ed. cit., VI, págs. 259 ss.), apunta sobre las relaciones del conde de Aranda con Voltaire y la opinión que éste tenía de la obra realizada en España por los gobernantes ilustrados de Carlos III y Carlos IV, de algunos de los cuales, como Urquijo y Olavide, sabemos que vertieron a su lengua obras del patriarca de Ferney.

"Aunque los nombres propios (leemos en el *Diccionario Filosófico* —en cita de Menéndez y Pelayo—) no sean objeto de nuestras cuestiones enciclopédicas, nuestra sociedad literaria se ha creído obligada a hacer una excepción en favor del conde de Aranda, presidente del Consejo Supremo de España y capitán general de Castilla la Nueva, el cual ha comenzado a cortar las cabezas de la hidra de la Inquisición. Justo era que un español librase la tierra de ese monstruo, ya que otro español lo había hecho nacer (Santo Domingo)... Las caballerizas de España estaban llenas, desde hace más de quinientos años, de las más asquerosas inmundicias: lástima grande era ver tan hermosos potros, sin más palafreneros que los frailes, que les oprimían la boca y les hacían arrastrarse en el fango. El conde de Aranda, que es excelente jinete, empieza ya a limpiar los establos de Augías de la caballería española. Bendigamos al conde de Aranda, porque ha limado los dientes y cortado las uñas al monstruo."

"En prosa y en verso —comenta Menéndez y Pelayo— no se cansó Voltaire de celebrar a Aranda. Así exclama en la oda *A mi bajel:*

Va plutôt vers ces monts qu'autrefois sépara
Le redoutable fils d'Alcmène,
Qui dompta les lions, sous qui l'hydre expira,
Et qui des dieux jaloux brava toujours la haine.
Tu verras en Espagne un Alcide nouveau,

Vainqueur d'une hydre plus fatale,
Des superstitions déchirant le bandeau,
Plongeant dans la nuit du tombeau
De l'Inquisition la puissance infernale.
Dis lui qu'il est en France un mortel qui l'égale.

"El conde de Aranda quedó encantado de verse comparar en términos tan retumbantes con el hijo de Alcmena, desquijarador del león nemeo. Y en muestra de agradecimiento envió a Voltaire exquisita colección de vinos españoles, don gratísimo para el viejo patriarca de Ferney, que los celebró, como buen *gourmet,* en una poesía ligera y nada edificante, que se llama en las ediciones *Jean qui pleure et Jean qui rit.* "Cuando por la tarde, en compañía de algunos libertinos y de más de una mujer agradable, como mis perdices y bebo el buen vino con el que el conde de Aranda acaba de adornar mi mesa; cuando, lejos de bribones y de tontos, sazono los entremeses de un delicioso almuerzo con las gracias, las canciones y los chistes, llego a olvidarme de mi vejez, etc."

Et je bois les bons vins
Dont monsieur d'Aranda vient de garnir ma table.[1]

El regalo de Aranda era espléndido: no sólo envió muestras de nuestros mejores vinos, sino porcelanas, sedas, paños y toda suerte de productos de la industria nacional. Voltaire le escribía desde Ferney: "Señor conde, tengo la manufactura de vuestros vinos por la primera de Europa. No sabemos a cuál dar la preferencia, al Canarias o al garnacha, al malvasía o al moscatel de Málaga. Si este vino es de vuestras tierras, deben de caer muy cerca de la tierra prometida. Nos hemos tomado la libertad de beber a vuestra salud, en cuanto ha llegado. Juzgad qué efecto habrán hecho en gentes acostumbradas al vino de Suiza. Vuestra fábrica de media porcelana es muy superior a la de Estrasburgo. Mi alfarería es, en comparación de vuestra porcelana, lo que Córcega en cotejo de España. También hago medias de seda, pero las vuestras son de una delicadeza admirable. De paños, no tenemos nada. Vuestros hermosos merinos, de lana tan suave y delicada, son desconocidos aquí... Recibid, señor, el testimonio de mi profunda admiración por un hombre que desciende a todos estos pormenores en medio de tan grandes cosas. De seguro que en tiempo del duque de Lerma y del conde-duque de Olivares no tenía España tales fábricas.

[1] *Oeuvres de Voltaire, Poésies,* tomo II (IX de la colección), pág. 503.

Conservo como reliquia preciosa el decreto solemne de 7 de febrero de 1770,[1] que desacreditó un poco las fábricas de la Inquisición: Europa entera debía felicitaros por él. Si alguna vez queréis engalanar el dedo de una ilustre dama española con un reloj en forma de anillo..., adornado de diamantes, sabed que sólo en mi aldea se hacen, y que estoy a vuestras órdenes. No lo digo por vanidad, porque es puro acaso el que ha traído a mi pueblo al único artista que trabaja en estos pequeños prodigios. Los prodigios no deben desagradaros".[2]

Y más adelante (págs. 263 ss.) transcribe Menéndez y Pelayo una carta de Voltaire al marqués de Miranda, camarero mayor de Carlos III, rey de España, escrita el 10 de agosto de 1767:

"Señor, tenéis la audacia de pensar libremente en un país donde esta libertad ha sido la más de las veces mirada como un crimen. Hubo tiempo en la corte de España, sobre todo cuando los jesuítas dominaban, en que estaba vedado el cultivo de la razón, y era mérito en la corte el embrutecimiento del espíritu... Al fin lográis un ministro ilustrado [se refiere, tal vez, a Aranda] que tiene mucho entendimiento y permite que otros lo tengan. Sobre todo ha sabido conocer el vuestro, pero las preocupaciones son todavía más fuertes que vos y que él... Tenéis en Madrid aduana de pensamientos: a la puerta los embargan como si fuesen géneros ingleses... Los griegos esclavos disfrutan cien veces más libertad en Constantinopla que vosotros en Madrid. Os parecéis a aquella reina de *Las mil y una noches* que, siendo fea con extremo, castigaba con la muerte a todo el que se atrevía a mirarla cara a cara. Tal era, señor, el estado de vuestra corte hasta el Ministerio del conde de Aranda, y hasta que un hombre de vuestro mérito se acercó a la persona de Su Majestad. Pero aún dura la tiranía monacal. No podéis descubrir el fondo de vuestra alma sino a algunos amigos íntimos, en muy pequeño número. No os atrevéis a decir al oído de un cortesano lo que diría un inglés en pleno Parlamento. Nacisteis con un ingenio superior: hacéis tan lindos versos como Lope de Vega; escribís en prosa mejor que Gracián. Si estuvieseis en Francia, se os creería hijo del abate Chaulieu y de madame de Sévigné. Si hubieseis nacido inglés, seríais oráculo de la Cámara de los Pares. ¿Pero de qué os servirá esto en Madrid? Sois un águila encerrada en una jaula y custodiada por lechuzas... En Madrid y en Nápoles los descendientes del Cid tienen que besar la mano y

[1] El que quitó a la Inquisición las causas de bigamia.
[2] *Oeuvres de Voltaire*, tomo LIV de la edición citada, pág. 342.

el hábito de un dominico. Los frailes y los curas son los que engordan con la sangre de los pueblos. Supongo que habéis encontrado en Madrid una sociedad digna de vos y que podéis filosofar libremente en vuestro *coetus selectus.* Insensiblemente educaréis discípulos de la razón; educaréis las almas, asimilándolas a la vuestra, y cuando lleguéis a los altos puestos del Estado, vuestro ejemplo y vuestra protección darán a las almas el temple de que carecen. Basta con dos o tres hombres de valor para cambiar el aspecto de una nación... ¡Ojalá, señor, podáis encadenar al ídolo, ya que no podéis derribarlo!" [1]

[1] Voltaire, tomo LII, VIII de la *Correspondance,* págs. 629 a 632.

BIBLIOGRAFIA

BENGESCO: *Voltaire.* Bibliographie de ses oeuvres. París, 1882-90. 4 vols.

Oeuvres de Voltaire, editadas por Beuchot. París, 1828. 70 vols.

Oeuvres de Voltaire, ed. de Moland. París, 1877-83. 50 vols. Edición completa, en que figuran las *Cartas* y dos tomos con índices.

Oeuvres choisies, editadas por Bengesco. París, 1887-90. 2 vols.

Romans et contes en vers. 1 vol. París, Garnier, s. f.

Lettres choisies. 2 vols. París, 1876. *Lettres inédites.* París, 1893.

Existe una traducción española de *Cuentos selectos,* versión con prefacio y notas de José Muñoz Escámez, París, 1909, y de *Cartas escogidas,* versión de Aurelio Castellano, 2 vols., París, 1902.

BIOGRAFIAS

BEANNE: *Voltaire au collège,* 1867.

CROUSLÉ: *La vie et les oeuvres de Voltaire.* 2 vols. 1899.

DESNOITERRES: *Voltaire et la société française au 18e siècle.* París, 1867-76. 8 vols.

DESNOITERRES: *Voltaire et Frédéric,* 1872.

DESNOITERRES: *Voltaire aux Délices,* 1873.

FAGUET: *Voltaire,* 1890.

LANSON: *Voltaire* ("Les grands écrivains"), 1906.

MAUGRAS: *Voltaire et Jean Jacques Rousseau,* 1886.

NOURRISSON: *Voltaire et le voltairianisme,* 1896.

PEREY y MAUGRAS: *Voltaire aux Délices et à Ferney,* 1885.

Además, los capítulos dedicados a Voltaire en las siguientes obras:

BERSOT: *Estudes sur le 18e siècle.* 2 vols. 1855.

BRUNETIERE: *Etudes critiques.* Serie 1, 3, 4.

SAINTE-BEUVE: *Causeries du Lundi,* VII.

•

COLINI: *Mon séjour auprès de Voltaire,* 1807 (Estas memorias y las anteriores fueron escritas por secretarios de Voltaire).

CONDORCET: *Vie de Voltaire,* Ginebra. 1787 (la más antigua biografía de Voltaire).

LONGCHAMP y WAGNIERE: *Mémoires sur Voltaire.* 2 vols. 1825.

•

HETTNER, H.: *Voltaire* (en "Literaturgeschichte de s18. Jahrhunderts", t. II, 5ª ed., con bibliografía), 1894.

ROSENKRANZ, K.: *Voltare* ("Der neue Plutarch", tomo I), 1874.

SCHIRMACHER, KATHE: *Voltaire,* 1898.

POPPER: *Voltaire,* 1905.

MAHRENHOLTZ, R.: *Voltaire,* 1898.

NOTAS

Pág. 20. *Se les señalaban temas para que improvisaran...* — Otras composiciones poéticas escolares de Voltaire son la que versa sobre "La muerte de Nerón" y la traducción de una oda latina a Santa Genoveva. Además, un ensayo dramático sobre *Amulius et Numitor* y traducciones del seudo-Anacreonte (cf. Beaune, págs. 143 ss.).

Pág. 23. *Un concurso para elegir la mejor oda...* — Era el título de esta oda *Sur le voeu de Louis XIII*. En la sátira *Le bouchier*, escrita por Voltaire en 1714, se trata desdeñosamente a Lamotte, juez de este concurso literario. En el *Antigiton* (1714) se hacen ya grandes elogios de la actriz Adriana Lecouvreur. En 1715 apareció su poema satírico contra la Chambre de Justice.

Pág. 27. *Una poesía satírica contra la corte.* —Su autor era el jansenista Le Brun.

Pág. 28. *Por los días de la Pascua de 1717 fué recluido en la Bastilla.* — El 17 de mayo, exactamente. Recobró la libertad el 14 de abril de 1718. No es posible reproducir los versos del poema *Puero regnante* (el niño en el trono era Luis XV) que le llevaron a la prisión, ni las glosas de Voltaire en torno a ellos. El poeta disfrutó en la prisión de una libertad de movimientos bastante grande. Según Condorcet *(Vie de Voltaire)*, fué allí donde esbozó su *Liga*, además de corregir el *Edipo*, y escribió un divertido poema de circunstancias sobre su encarcelamiento. Al salir en libertad, el regente le ofreció inmediatamente su protección, lo que le valió la famosa respuesta de Voltaire: "Mucho agradeceré a Vuestra Alteza que siga proveyendo a mi sustento, pero, a ser posible, dejándome a mí proveer a mi alojamiento." Obtuvo una pensión de 400 libras, aumentada más tarde. Funk-Brentano, *Légendes et archives de la Bastille*, págs. 124 ss.

Pág. 29. *El nombre de Arouet de Voltaire.* — Firmábase a veces con el nombre de Arouet *cadet*, nunca *le jeune*. Es posible que el nombre de Voltaire proviniese de una posesión llamada *Veautaire.*

Pág. 32. *El nombre de Rousseau.* — No tenemos informes exactos acerca de la causa que determinara su ruptura con Jean Baptiste Rousseau, cuyo nombre habría de ser eclipsado más tarde por el de Jean Jacques. Sabemos que Jean Baptiste refundió la *Mariamne* de Tristán l'Hermite, para competir con la obra volteriana del mismo nombre y que echó por tierra la *Zaira*. Voltaire ridiculizó a este Rousseau en la *Ode sur la Calomnie*, en el *Temple du Goût* y en la *Crépinade* (cf. Mahrenholtz, t. I, págs. 70 ss.).

Pág. 34. *Más tarde, fué su amante Adriana Lecouvreur.* — Esta hipótesis, formulada por Strauss, es bastante poco verosímil.

Pág. 37. *La "Henriade".* — Esta epopeya alcanzó un éxito formidable. El rey de Inglaterra, al conocer la obra, envió a Voltaire, como regalo, 600 libras, y una suscripción de ejemplares abierta en Inglaterra arrojó la suma de 20.000

francos. La *Henriade* tradújose a todas las lenguas, incluso al latín. La segunda edición, publicada en 1728, fué dedicada por el autor a la reina de Inglaterra. [La primera versión española de la *Henriade,* obra de Pedro Bazán Mendoza, fué publicada en 1816, y en 1821 vió la luz otra bajo el nombre de José Joaquín de Virués y Espínola.]

Pág. 44. *Voltaire escribió a su amigo Thieriot hablándole de un viaje.* — Presentóse en Londres con cartas de recomendación de Horacio Walpole, embajador de Inglaterra en París, y se instaló en la casa de lord Bolingbroke. Semanas más tarde, volvió secretamente a Francia, sin conseguir encontrar a Rohan, su enemigo; a fines de julio encontrábase de regreso en Londres. Sobre la estancia de Voltaire en Inglaterra, v. Ballantyne, *Voltaires Visit to England.*

Pág. 46. *Voltaire se dedicó afanosamente a estudiar las obras de los poetas ingleses.* — La influencia de Pope se nota en el poema didáctico de Voltaire titulado *Discours en ver sur l'homme,* la de Swift, cuyo *Gulliver* fué traducido al francés por Thieriot, en sus relatos cortos, la de los *Ensayos* de Bollingbroke en sus escritos de polémica teológica, la del *Catón* de Addison en el *Bruto* y la de la *Pamela* de Richardson en su comedia *Nanina.*

Pág. 51. *Vióse obligado a imprimir secretamente la "Historia de Carlos XII".* — La fuente principal del *Carlos XII* de Voltaire es una antigua obra francesa de Limiers (1721). No más allá de 1731 vieron la luz dos ediciones fraudulentas de esta obra volteriana. [De la *Historia de Carlos XII* apareció en Madrid una traducción de Leonardo Urí y Orueta en 1740, otra en 1741 y otra en 1789.]

Pág. 63. *Había sido el primero en evocar el espíritu de Shakespeare.* — La actitud de Voltaire ante Shakespeare constituye un interesantísimo capítulo de la historia de la literatura, que, desgraciadamente, no puede ser desarrollado aquí. Nuestro autor empieza siendo un imitador y gran admirador del dramaturgo inglés; en 1760, con las *Observations sur le Jules Cesar de Shakespeare,* se convierte en su enconado detractor. Cf. el prólogo de Voltaire a la *Mort de César.*

Pág. 64. *Mahoma.* — En 1738, Voltaire dió cima a esta obra, representada por primera vez en Lille en 1741 y estrenada en París en 1743. Como es sabido, dedicó más tarde al Papa Benedicto XIV este drama, dirigido contra la hipocresía religiosa y el catolicismo. Siguiendo el consejo del cardenal Fleury, retiró la obra de la escena. La traducción alemana hecha por Goethe es muy popular en su país (cf. J. Minor, *Goethes Mahoma,* Jena, 1907). [De Voltaire como autor dramático dice Menéndez y Pelayo, en su *Historia de los heterodoxos españoles,* ed. Emecé, Buenos Aires, 1945, t. VI, págs. 324 ss.: "Por el teatro, más que por ningún otro camino, penetró Voltaire en España. Pero ha de distinguirse siempre entre las tragedias de su primera manera, simples ejercicios literarios sin mira de propaganda, y las de su vejez, muy inferiores a las otras en la relación artística, verdaderos *pamphlets* contra el sacerdocio, en forma dialogada, las cuales, si en la historia del arte pesan poco, para la historia de las ideas en el siglo XVIII no son indiferentes. Nuestra escena, como todas las de Europa, vivía en gran parte de los despojos de Voltaire." "Quintana, en su *Ensayo didáctico sobre las reglas del drama* (escrito en 1791), no encuentra elogio bastante para el teatro de Voltaire, porque se propuso destruir la superstición en *Mahoma* y dar lecciones de humanidad en *Alzira*" (pág. 327). La versión que del *Mahoma* se representó en España fué hecha,

según datos del mismo Menéndez y Pelayo, por Dionisio Solís, apuntador del teatro del Príncipe, de Madrid.]

Pág. 69. *Algunas comedias bajo seudónimo.* — La comedia titulada *L'enfant prodigue* (1735), parodia en torno al tema bíblico del hijo pródigo. La escribió por una sugestión de la actriz Quinault y la publicó con el seudónimo de *Gresset. El hijo pródigo* se representó en 1747 en el teatro de la Pompadour, el llamado *Théâtre des petits Cabinets du roi.*

Pág. 78. *La Pucelle.* — Los comienzos de esta obra remóntanse al año 1730. Los primeros cantos estaban ya terminados en el verano de 1735 y parece que ya por entonces circulaban copias de ellos. En 1751 le fué sustraída a Voltaire una copia, encontrándose en Berlín. Por la misma causa hubo de abandonar Mme. de Graffigny su retiro en Cirey. En 1755 vió la luz en Francfort del Meno una primera edición fraudulenta de esta obra y otra en Amsterdam en el mismo año. La primera edición autorizada de esta obra, considerablemente suavizada, apareció en 1762. [En 1820 publicóse en Cádiz una traducción española anónima de *La Pucelle,* que Menéndez y Pelayo atribuye, por su estilo, al abate Marchena.]

Pág. 90. *Litigios literarios.* — La *Volteromanía,* de Desfontaines, apareció en 1738. En el mismo año vió la luz, además del *Préservatif,* la comedia volteriana *L'Envidieux,* en que se ridiculiza a Desfontaines en la persona de un periodista llamado Zoilin y se ensalza a Voltaire y a la marquesa.

Pág. 112. *El 10 de julio de 1750 llegó Voltaire a Potsdam.* — Sobre Federico el Grande y Voltaire pueden consultarse ahora, sobre todo, el estudio de Koser, *Friedrich der Grosse,* tomo I, y las fuentes señaladas en él. ("Friedrich der Grosse", en *Grenzboten-Sammlung,* II, 11 y 12, Léipzig, 1886.)

Pág. 119. *El judío Abraham Hirschel.* — La primera exposición exacta y documentada del pleito de Voltaire con Hirschel (no Hirsch) puede verse en Klein, *Annalen der Gesetzgebung Berlins,* 1790, t. V, y en W. Mangold, *Voltaires Rechtsstreit mit dem Schutzjuden Mirschel,* Berlín, 1895. Sobre Voltaire y Lessing, Erich Schmidt, *Lessing,* 2ª ed., *passim.*

Pág. 124. *Mal o bien, restableciéronse las relaciones.* — Pero estuvo a punto de surgir un nuevo conflicto por la indiscreción que Voltaire cometió al enviar a París el poema satírico de Federico titulado *Palladion.* Pero el rey la dejó pasar, pues necesitaba de sus consejos literarios para sus *Mémoires pour servir à l'histoire de la maison de Brandebourg.*

Pág. 125. *Maupertuis y Kœnig.* — La discutida carta de Leibniz había sido dirigida a Samuel Henzi, conocido revolucionario de Berna; el documento se perdió más tarde. Por lo demás, nunca llegó a hablarse de una acusación de plagio dirigida por Kœnig contra Maupertuis. He aquí el título del escrito de Kœnig: *Appel au public du jugement de l'Academic de Berlin* (1752). Voltaire había escrito, días antes, su *Réponse d'un Académicien de Berlin* (Voltaire) *à un Académic de Paris* (Maupertuis), seguida algún tiempo después por la *Histoire du docteur Akakia* (Voltaire) *et du Natif de Saint-Malo* (pueblo natal de Maupertuis). Sobre los últimos días de Voltaire en la corte de Potsdam, cf. Thiébault, *Souvenirs,* t. II, pág. 348.

Pág. 133. *Gottsched y Voltaire.* — V. Danzel, *Leben Gottscheds,* págs. 62 ss., y H. Beaune, *Voltaire.*

Pág. 135. *Voltaire en Francfort.* — Puede verse un relato bastante exacto y detallado de la detención de Voltaire en Francfort en Barnhagen von Ense,

Denkwürdigkeiten, t. VIII, págs. 173-184. La referencia del propio Voltaire en su *Vie privée du roi de Prusse* está llena de inexactitudes y tergiversaciones.

Pág. 152. *Cándido, o el optimismo*, se escribió el 1758, siendo inmediatamente condenado a la hoguera en París y en Ginebra. *Zadig* data del 1748; esta obra está fuertemente inspirada en el *Ariosto* y en las *Mil y una noches*. La *Visión de Babouc* y las *Lettres d'Amabed* (1768) son una imitación de las *Lettres persanes* de Montesquieu. *L'Ingénu* presenta marcadas influencias de la *Baronne de Luz*, la novela de Duclos. [Del *Cándido* y los más conocidos cuentos de nuestro autor (el *Micromegas, Zadig, El ingenuo*, etc.) existe una excelente traducción española de Marchena, publicada por primera vez en Sevilla, en 1836, en tres tomos, con el título de *Novelas y cuentos de Voltaire*, hecha por el célebre abate Marchena, cuyo nombre se halla tan unido a la difusión de la obra volteriana en España. De esta versión dice Menéndez y Pelayo que "casi compite en gracia y primor de estilo con los originales", que no es pequeño elogio. Moratín hizo también una excelente traducción del *Cándido*.]

Pág. 161. *El proceso de Jean Calas*. — En la obra de Schirmacher, *Voltaire*, se encuentra un detallado relato de este asunto, tratado además en una serie de libros especiales. En la tendenciosa biografía de Voltaire publicada por el jesuíta Kreiten se mantiene obstinadamente la culpabilidad del reo.

Pág. 164. *El proceso Sirven* duró nueve años, de 1762 a 1771.

Pág. 165. *En Abbeville*... — Hallábanse encartados en este proceso La Barre, D'Etallonde y Moinel. La sentencia de los jueces de Abbeville, dictada el 20 de febrero de 1766, condenaba a D'Etallonde, el principal culpable, a ser decapitado y quemado en la hoguera; a La Barre, a ser marcado por el fuego y a trabajar de por vida en las galeras, debiendo ser quemados sus libros; a Moinel se le imponía solamente una multa pecuniaria. El Parlamento de París, al revisar la sentencia, condenó también a muerte a La Barre. La ejecución llevóse a cabo el 1º de julio de 1766.

Pág. 169. *En 1770 escribió*... — El título de este escrito, en francés, es *Requête à tous les magistrats du royaume*, que fué seguida por la *Nouvelle requête au roi* y el *Supplice des serfs de St. Claude* (1771).

Pág. 171. Cap. V, *Voltaire, el filósofo*. [El *Diccionario filosófico* ha sido traducido al español por C. Lanuza (Nueva York, 1825); existen, además, otras versiones y numerosas ediciones de esta obra en nuestra lengua, así como de los escritos filosóficos de Voltaire, sueltos o agrupados en diversas colecciones.] Sobre los artículos de Voltaire en la *Enciclopedia*, v. el *Diderot* de Rosenkranz. Acerca de Voltaire como filósofo y naturalista, cf. Dubois-Reymond, *Voltaire y las ciencias naturales* (ed. franc., 1869), y Saigey, *Les sciences au 18e. siècle; la physique de Voltaire*, 1873.

Pág. 210, cap. VI. *Voltaire en Ferney*. — El *teatrillo de Ferney*. Sabemos que actuaron en él, entre otros personajes, el duque de Richelieu, Turgot, el conde de Lauragnais, Mme. d'Epinay, Palissot, La Harpe y D'Alembert.

Pág. 212. *Voltaire y Rousseau*. — La obra de Maugras que lleva ese mismo título, *Voltaire et Rousseau*, estudia minuciosamente las relaciones y el conflicto entre los dos grandes escritores del siglo XVIII.

Pág. 220. *Catalina II*. — Algunas de las cartas dirigidas por Voltaire a la zarina, no todas, figuran en la selección *Lettres de Voltaire*, publicada por Moland, 2 vols.

Pág. 239. *La escocesa (L'Ecossaise)* era, al mismo tiempo, una réplica a la obra de Palissot *Les philosophes* (dirigida contra Diderot y los enciclopedistas).

VOLTAIRE

Fué puesta en escena el 26 de julio de 1760. Cf. Schirmacher, *Voltaire,* págs. 368 ss. *Le pauvre diable* es un poema satírico y no un juguete cómico.

Pág. 245. *Voltaire en París.* — Sobre la estancia de Voltaire en París en los últimos días de su vida informa detalladamente Grimm, en *Correspondance littéraire,* febrero 1778 ss. (París, 1812).